

الأزهر وسؤال التجديد

علي مبروك

الأزهر وسؤال التجديد

تأليف
علي مبروك



الأزهر وسؤال التجديد

علي مبروك

الناشر مؤسسة هنداوي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
تليفون: ١٧٥٣ ٨٣٢٥٢٢ (٠) ٤٤ +
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

إنَّ مؤسسة هنداوي غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبِّر الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ٩ ٣٢٢٤ ٥٢٧٣ ١ ٩٧٨

صدر هذا الكتاب عام ٢٠١٦.
صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٣.

المحتويات

هل يقدر أصحاب الفضيلة على إنجاز التجديد؟!

أوكلت الدولة المصرية إلى شيوخ مؤسستها الدينية العتيدة مهمة إحداث ثورةٍ في الفكر الديني لكي تتمكن من تجاوز المأزق الذي تواجهه، والذي بدا أن سؤال الدين يحتل موقعًا مركزيًّا فيه. وآنئذٍ فإن أصحاب الفضيلة، من القائمين على رأس المؤسسة العريقة في إنتاج القداسة، قد بادروا إلى إعلان احتشادهم من أجل إنجاح هذه الثورة المأمولة. لكن ما تواتر عن هؤلاء الفضلاء بخصوص كيفية إحداث هذه الثورة يكشف عن أن إنجاحها يحتاج إلى ما هو أبعد من مجرد إعلان «النية» على التجاوب معها؛ حيث الأمر يقتضي وجوب امتلاك «القدرة» التي تؤهل لإنجازها.

ولأن الأمر يتعلق بثورةٍ في الفكر، وبما يعنيه ذلك من أنها ثورة ذات طبيعةٍ معرفيةٍ بالأساس، فإن «القدرة» المطلوبة هنا تتحدد بامتلاك الشروط المعرفية التي تجعل تحقيق مثل هذه الثورة ممكنًا حقًّا. وتتمثل هذه الشروط المعرفية في جملة الأدوات والمناهج والمفاهيم التي أثرى بها العقل المعاصر ميادين النظر في الإنسانيات وغيرها. وضمن هذا السياق، فإن الأمر لا يتعلق بالسعي إلى الثرثرة بتلك النتاجات المعرفية المعاصرة بقصد التجمُّل وبيان الانتساب إلى عصر الحداثة، بقدر ما يتعلق بأدواتٍ ومفاهيم تفرض نفسها على الناس، فلا يقدرون إلا على استخدامها، وبما يعنيه ذلك من وجوب فهمها واستيعابها، وإلَّا فإن الأمر لن يتجاوز حدود الثرثرة بها. فالناس لا يستخدمون الأدوات والمفاهيم الحديثة لكي يتجمَّلوا بها، بل لأنه يستحيل عليهم من دون استيعابها أن يتمكنوا من الإمساك بالأصول الغائرة للمشكلات التي يواجههم بها عالمهم.

ولعل مثالًا على أحد المفاهيم الحديثة التي لا يتوقف الناس عن التعامل بها في الوقت الراهن، مع ما يبدو من عدم قدرتهم جميعًا على تعيين حدوده والإمساك بحمولته المعرفية العميقة، يتمثَّل في مفهوم الخطاب. فقد شاع استخدام هذا المفهوم حتى بين الجمهور، وإلى حدٍّ أنه لو جاز للمرء أن يُحدد مفهومًا هو الأكثر استعمالًا في التداول اليومي بين الناس في الوقت الراهن لكان هو مفهوم «الخطاب». وقد ارتبط الشيوع العمومي لهذا المفهوم بما جرى من الاقتران بينه وبين الدين، فيما بات يُعرَف بالخطاب الديني الذي يتعاظم الحديث عن ضرورة تجديده بعد تزايد الانفجارات المُنبعثة من المخزون الديني الراكد كأحد تداعيات ثورات العرب الأخيرة. ورغم هذا الشيوع، فإنه يبدو — ولسوء الحظ — أن وعيًا بالمفهوم يكاد أن يكون هو الأكثر فقرًا على الإطلاق، وحتى بين المستعملين له من شيوخ المؤسسة الدينية الموكول إليهم مهمة القيام بتجديده.

فقد بدا أنَّ التداول الكثيف للمفهوم على ألسنة أصحاب الفضيلة غير قادرٍ على إخفاء الغياب الكامل لحمولاته المعرفية التي لم يكن للمفهوم أن يحضر، مع غيابها، إلا كمجرد حِليةٍ لامعةٍ يزركشون بها بلاغتهم العتيقة. وهنا يلزم التنويه بأن الحمولات المعرفية لمفهوم الخطاب بالذات إنما تفرض على شيوخ المؤسسة ما لا يقدرون على قبوله والاشتغال بحسَبه. ومن هذا أنهم، وحتى على فرض امتلاكهم للوعي بحدوده وحمولاته، قد اختاروا أن يكتفوا بترديد المفهوم دون أن يتورَّطوا في تشغيله. إذ الحق أن تشغيل هذا المفهوم سوف يئول إلى تقويض جدران هياكل التقليد التي تستمدُّ المؤسسة مبرر وجودها من القيام على حراستها.

وإذ ينبني هيكل التقليد، الذي تحرسه كل مؤسسات الدين، على أعمدة العقيدة والفقه، فإن ذلك يئول إلى وجوب التمييز داخل «الخطاب الديني» بين سياقين يتشكَّل فيهما؛ أحدهما هو التشكُّل الفقهي، وأما الآخر فهو العقيدي. وانطلاقًا من أن الخطاب يتضمن داخله وحداتٍ خِطابيةً أصغر، فإنه يجوز الحديث عن خطابٍ فقهيٍّ وآخر عقيدي يندرجان معًا تحت مظلة «الخطاب الديني» الذي بادر شيوخ الأزهر إلى الإعلان عن تصدِّيهم لمهمة تجديده الآن. والحق أن اشتغالًا بمفهوم الخطاب على كلٍّ من الفقه والعقيدة سوف يئول إلى تبلور الشروط التي ستؤدي في النهاية إلى خلخلة الشكل المستقر لوجود المؤسسة الدينية في مصر. وإذ لا معنى لذلك إلا أن المؤسسة سوف تزلزل وجودها ذاته إذا اشتغلت بمفهوم الخطاب على ما تقوم بحراسته، فإن في ذلك تفسيرًا لحقيقة أن أصحاب الفضيلة من الشيوخ الأجلَّاء لن يتجاوزوا حدود الثرثرة بمفهوم الخطاب، من دون أن يكونوا

قادرين على تشغيله. ولعل ذلك ما ينكشف جليًّا مع الاشتغال بمفهوم الخطاب على الفقه بالذات.

فإذ ينصرف معنى الخطاب إلى الفكرة الكلية التي ينبني حولها مجال معرفيٌّ تندرج داخله جملة أقوالٍ جزئيةٍ متباينةٍ، من دون أن يؤثر ما يقوم بينها من التباين على استغراقها جميعًا داخل المجال المعرفي الذي تحكمه تلك الفكرة الكليَّة، فإن ذلك يئول إلى أن تجديد الخطاب يكون بتجديد تلك الفكرة الكليَّة، وليس بإبراز قولٍ وإخفاء آخر من الأقوال الجزئية التي تندرج تحتها. وهكذا فإنه إذا كان الخطاب الفقهي يتسع لأقوالٍ جزئيةٍ تتعدد وتتباين بحسب تعدد الفقهاء وتباينهم، فإن تجديدًا له لا بد أن ينصرف إلى الفكرة الكليَّة التي تندرج تحتها كل أقوال الفقهاء وأحكامهم. ولسوء الحظ، فإن تصوُّر شيوخ المؤسسة لتجديد الفقه لا يتجاوز حدود إحلال قولٍ فقهيٍّ محل آخر من دون أن يتطرقوا أبدًا إلى الفكرة الكليَّة الحاكمة لتلك الأقوال، والتي لن يكون ممكنًا تجديدها أو التأثير فيها من خلال الإحلال لقولٍ جزئيٍّ محل آخر.

وإذ يئول ذلك إلى أن تجديد الفقه هو في حقيقته تجديدٌ للفكرة الكليَّة التي ينبني عليها خطابه، فإنه يلزم التنويه بأن هذه الفكرة تتمثَّل فيما يبدو من أن «التمييز» بين الرعايا في الحقوق بحسب النوع (ذكر وأنثى)، والدين (مسلم وغير مسلم)، والمكانة الاجتماعية (أحرار وأرقَّاء)، يكاد أن يكون هو المبدأ الذي ينتظم كل تفكيرٍ في الفقه. وهكذا فإن المراكز القانونية للمشمولين بأحكام هذا الفقه ليست متساويةً، بل تتباين باختلاف أوضاعهم في النوع والدين والمكانة. وإذ تنسرب هذه الفكرة في كل أبواب الفقه وأحكامه، فإنه لا مجال لتجديد الفقه من دون تجديدها قبل أي شيءٍ. ولعل القيمة القصوى لتجديد تلك الفكرة لا تتأتى فحسب من ضرورته لبناء دولةٍ حديثةٍ تتساوى فيها المراكز القانونية للأفراد من دون تمييزٍ بينهم، بل ومن ضرورته لتحقيق ما يؤكد عليه القرآن من التسوية بين البشر. فهل يقدر على ذلك أصحاب الفضيلة أم أن الأمر يتجاوز طاقتهم النفسية والمعرفية؟!

لماذا أخفق الإصلاح الديني في الإسلام؟

إذا كان الانشغال بالمسألة السياسية هو الأصل فيما أصاب خطاب النهضة العربية الحديثة، على العموم، من الإخفاق والعجز، فإنه يجوز تصوُّر أن يكون هذا الانشغال ذاته هو الجذر الغائر لما طال الإصلاح الديني في الإسلام من العجز والإخفاق ذاتهما. ويتفرع ذلك عن حقيقة أن الإصلاح الديني قد نشأ، هو نفسه، بوصفه أحد الصور — أو حتى الأقنعة — التي يشتغل بها، ومن ورائها، خطاب النهضة العربية الحديثة. وبالطبع فإن ذلك يلزم عنه أن يتحدد الإصلاح بذات المحددات الحاكمة لخطاب النهضة على العموم؛ أعني أنه إذا كانت السياسة هي المحدد الحاكم لخطاب النهضة الحديثة، فإنها قد راحت تمارس ضغوطها على الإصلاح وتوجِّه خطابه على نحوٍ شبه كاملٍ. ولسوء الحظ، فإن هذه الضغوط السياسية على الإصلاح قد انتهت به إلى المآلات التعيسة التي انتهى إليها كل شيء في العالم العربي، حيث لم يحصل منها العرب إلا على «الإسلام السياسي» الذي استحال إلى رايةٍ سوداء تحارب تحت ظلالها الفيالقُ المنفلتة الهائجة التي تنخرط الآن في نشر الخراب والفوضى في مشرق العالم العربي ومغربه.

ويرتبط ذلك بما تئول إليه السياسة من إجبار الخطاب، الذي تصبح مركزًا له، على الانشغال بكل ما هو «إجرائي»، على حساب ما يمكن القول إنه الإهدار الكامل لما هو «تأسيسي». وهكذا فقد وجَّهت السياسة خطاب النهضة العربية الحديثة إلى الوقوف عند محض الجوانب الإجرائية في الحداثة الأوروبية التي اصطدم معها عند بداية القرن التاسع عشر؛ وبمعنى أنه لم يعرف إلا مجرد استهلاك منتجاتها البَرَّانية الصُلبة. وكان ذلك، بالطبع، على حساب الإهمال شبه الكامل للقيم والمبادئ التأسيسية الكبرى التي هي الأساس الجَوَّاني الذي أنتج الحداثة نفسها. وهكذا مثلًا، فإن الخطاب قد انشغل باستهلاك المُنتَج النهائي للعلم الحديث، من دون أن ينشغل بامتلاك «العقل الحديث» بوصفه المبدأ

التأسيسي الذي قام عليه بناء هذا العلم نفسه. بل إن الخطاب قد راح يجاور بين استغراقه في استهلاك المنتجات البَرَّانية للعلم الحديث، واشتغاله بذات «العقل التقليدي» الموروث. ولقد كان من الحتم أن تصبح «التلفيقية» — والحال كذلك — هي السمة الجوهرية لخطاب النهضة؛ وبالكيفية التي كان لا بد أن تنتهي به إلى مآلاته التعيسة.

فإنه ليس من شكٍّ في أن هذه «التلفيقية» هي ما ستجعل الطهطاوي يضع «تدبير السياسة الفرنساوية» القائم على: «إن ملك فرنسا ليس مطلق التصرُّف، وإن السياسة الفرنساوية هي قانونٌ مقيِّد.»[1] إلى جوار «تدبير الدولة المصرية» القائم على: «إن للملوك في ممالكهم حقوقًا تسمَّى بالمزايا، فمن مزايا الملك أنه خليفة الله في أرضه، وأن حسابه على ربه، فليس عليه في فعله مسئولية لأحدٍ من رعاياه.»[2] ولقد كان ذلك بمثابة التجسيد الفعلي — في مسألةٍ بعينها — لحقيقة أن الطهطاوي لم يفعل، على العموم، إلَّا أن طلب من التراث الأشعري أن يرقد في سلامٍ، كمكوِّن جَوَّاني، تحت زخارف الممارسة الحديثة، كمكوِّن بَرَّاني، ليتشاركا معًا في بناء خطابه الذي لا يزال يشتغل — في عالم العرب — للآن. وهكذا فإن مبدأ «التحسين والتقبيح العقليين»، ذا الأصل المعتزلي، الذي استخدمه الطهطاوي كجسرٍ ينقل بواسطته ممارسة المُحدَثين إلى عالمه، قد كان عليه أن يتجاور مع مبدأ «نفي السببية» الأشعري، القاضي بأن «التأثير في الحقيقة للمولى سبحانه وتعالى، وأن إطلاق لفظ المؤثِّر على السبب إنما هو باعتبار الظاهر.»[3] وكان ذلك يعني أن ما يستحيل قيامه إذا غابت السببية (وهو مبدأ التحسين والتقبيح العقليين) عليه أن يشتغل إلى جوار مبدأ «نفي السببية» المناقض له، وعلى النحو الذي بدا معه أنه خطاب النقائض المتجاورة.

ولقد راحت هذه التلفيقية نفسها تضرب خطاب الإصلاح الديني بقوةٍ، وإلى الحد الذي انتهى به إلى نهاياته الدامية التي يتردى فيها العرب الآن. وهنا فإنه إذا كانت هذه التلفيقية قد ظهرت صافيةً عند رجل الإصلاح الأول (جمال الدين الأفغاني) ابتداءً من الهيمنة الكلية

---

[1] الطهطاوي: تخليص الإبريز في تلخيص باريز، دراسة وتعليق: محمود فهمي حجازي (دار الفكر العربي) القاهرة، دون تاريخ، ص٢٢٩.

[2] الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية، دراسة: مصطفى لبيب عبد الغني (المجلس الأعلى للثقافة) القاهرة، ٢٠٠٢م، ص٣٥٤.

[3] الطهطاوي: المُرشد الأمين للبنات والبنين، تقديم: عماد بدر الدين أبو غازي (المجلس الأعلى للثقافة) القاهرة، ٢٠٠٢م، ص١٣٢.

للمسألة السياسية على خطابه، فإن خفوت صوت السياسة عند تلميذه محمد عبده قد جعل التلفيقية عنده أقل بروزًا مما هي عليه عند أستاذه. وإذ يعود صوت السياسة زاعقًا مع رشيد رضا (تلميذ الأستاذ الإمام)، بسبب التطورات التي ستبلغ ذروتها مع إعلان سقوط الخلافة، فإن الأمر سيتجاوز — مع ورثة رضا — مجرد الانبناء «التلفيقي» إلى الانقلاب من «الإصلاح» إلى «الإسلام السياسي».

فإذ بدا للأفغاني أن من أسماهم «المغفلين من الإفرنج»، يردُّون ما يعيشه «المسلمون من فقرٍ وفاقةٍ وتأخرٍ في القوى الحربية والسياسية عن سائر الأمم.»[٤] إلى الإسلام وعقائده، فإن سعيه إلى دفع هذا الاتِّهام قد جعله يتبنَّى آليةً اعتذارية تقوم — بالأساس — على تصور أن ما يَرُدُّ إليه الإفرنج «تأخر المسلمين» ليس هو الإسلام/الأصل، بقدر ما يمثل نوعًا من الإسلام/المُحرَّف/المُشوَّه الذي صنعته عصور الانحطاط. وكالمُتوقع، فإنه يمكن تصوُّر أن استعادة هذا الإسلام/الأصل النقي تمثل جوهر ما يُقال إنه خطاب الإصلاح الذي انشغل بتجديد الإسلام في القرن التاسع عشر.

وإذ الإسلام/الأصل هو إسلام ما قبل التأويل، فإنه يبدو — لسوء الحظ — أن تحليلًا لتفكير رجل الإصلاح يكشف عن أن الإسلام المُستعاد عنده لم يكن الإسلام/الأصل (على فرض أن هناك مثل هذا الإسلام حقًّا)، بقدر ما كان، بدوره، من قبيل الإسلام المؤوَّل. وبالطبع فإن ذلك يعني أنه إذا كان الإسلام/المُحرَّف هو كذلك لأنه ليس أصلًا، بل مؤَوَّلًا، فإن ما راح الإصلاحيون يستعيدونه على أنه الإسلام/الأصل قد كان — وللغرابة — إسلامًا مؤوَّلًا أيضًا. فإن ما كان يستدعيه رجال الإصلاح كأصلٍ، لم يكن إلا مجرد أحد التأويلات التي اتسع لها الخطاب الذي تحققت له السيادة في الإسلام. وينشأ ذلك عن حقيقة أن هذا الخطاب المهيمن يتسع لأقوالٍ وتأويلات لا يُلغي ما قد يقوم بينها من الاختلاف حقيقة اندراجها تحت مظلته الواسعة، بحسب ما تنطق دلالة مفهوم الخطاب. وإذ الإسلام المُستعاد بوصفه الأصل/النقي هو — والحال كذلك — مجرد قولٍ مؤَوَّل، فإن ذلك يعني أنه لا يختلف — في العمق — عن نقيضه المُحرَّف. بل إن الأمر يتجاوز مجرد ذلك إلى حقيقة أنه يكاد — وللمفارقة — أن يكون بمثابة إعادة إنتاج لنفس ما جرى النظر إليه على أنه الإسلام/المُحرَّف، وإن كان على نحوٍ مراوغٍ أو مخفف نسبيًّا. ويعني

[٤] جمال الدين الأفغاني: رسائل في الفلسفة والعرفان، إعداد وتقديم: سيد هادي خسرو شاهي (مكتبة الشروق الدولية) القاهرة، ٢٠٠٢م، ص٨٢.

ذلك أن ما يُقال إنه الإسلام/المحرَّف سوف يكون قادرًا على أن يطوي تحت مظلته ما يتعامل معه رجل الإصلاح على أنه الإسلام/الأصل، ولعل ذلك ما تؤكده قراءةٌ مدققة لما كتبه الأفغاني حول عقيدة «القضاء والقدر»، التي رأى رجل الإصلاح الكبير أنها بمثابة «حصان طروادة» الذي يتسلَّل بواسطته الإفرنج للنيل من الإسلام.

فهم (أي الإفرنج) يذهبون — على قوله — إلى أن المسلمين قد «قعدوا عن الحركة إلى ما يلحقون به الأمم في العزة والشوكة، وخالفوا في ذلك أوامر دينهم مع رؤيتهم لجيرانهم، بل الذين تحت سلطتهم، يتقدمون عليهم ويباهون بما يكسبون ... ونسبوا إلى المسلمين هذه الصفات وتلك الأطوار، وزعموا أن لا منشأ لها إلا اعتقادهم بالقضاء والقدر، وتحويل جميع مهماتهم على القدرة الإلهية، وحكموا بأن المسلمين لو داموا على هذه العقيدة فلن تقوم لهم قائمةٌ، ولن ينالوا عزًّا.»[٥] ومن جهته، فإن الأفغاني يأخذ عليهم أنهم لم يفرِّقوا «بين الاعتقاد بالقضاء والقدر وبين الاعتقاد بمذهب الجبرية القائلين بأن الإنسان مجبورٌ في جميع أفعاله، وتوهَّموا أن المسلمين بعقيدة القضاء يرون أنفسهم كالريشة المُعلَّقة في الهواء تُقلِّبها الرياح كيفما تميل.»[٦] وبما يحيل إليه ذلك من تمييزه القاطع بينهما. ومن هذا ما صار إليه من أنه «لا يوجد مسلمٌ في هذا الوقت؛ من سُنِّي وشيعي وزيدي وإسماعيلي ووهَّابي وخارجي، يرى مذهب الجبر المحض ويعتقد سلب الاختيار عن نفسه بالمرة، بل كلٌّ من هذه الطوائف المسلمة يعتقدون بأن لهم جزءًا اختياريًّا في أعمالهم، ويسمى الكسب، وهو مناط الثواب والعقاب عند جميعهم.»[٧] وضمن سياق هذه المقابلة، فإنه لا بد من توقُّع أن «الكسب» سيقوم — عند الأفغاني — مقام الإسلام/الأصل المقبول، وذلك فيما سيكون «الجبر» هو القول الناطق عن الإسلام/المُحرَّف المرذول. وبعبارة أخرى، فإن «الكسب» سيكون هو الأصل الذي جرى الانحراف عنه إلى «الجبر»، وبما لا بد أن يترتب على ذلك من أن جوهر «التجديد» عنده سوف يتمثل في السعي إلى استعادة الكسب/الأصل، باعتباره النقيض الكامل للجبر/الانحراف. ولعل ما يلفت النظر هنا هي تلك التسوية التي يقيمها الأفغاني بين الإسلام/الأصل وبين الكسب، وهي التسوية التي تستهدف التغطية على المضمون الأيديولوجي للكسب الذي يجعل منه مرادفًا للجبر على نحوٍ يكاد أن يكون

[٥] المصدر السابق، ص٨٣.

[٦] المصدر السابق، ص٨٣.

[٧] المصدر السابق، ص٨٣.

كاملًا. ولسوء الحظ، فإنه يترتب على هذه التغطية انفتاح الباب واسعًا أمام تثبيت الجبر الذي يجري استدعاء الكسب لكي يكون الأداة التي ترفعه، وتلك هي مفارقة التجديد التي تجعله يئول — عند الأفغاني — إلى تثبيت نقيضه.

إذ تكشف هذه القراءة عن أن القول الأشعري في القضاء والقدر الذي اعتبره الأفغاني بمثابة الأصل/المقبول لا يكاد يختلف، في جوهره، عن القول الجهمي فيها الذي اعتبره، في المقابل، من قبيل التأويل المرذول؛ وبما يعنيه ذلك من إمكان اندراج الواحد من القولين الجهمي والأشعري تحت مظلة الآخر، رغم ما يبدو من تباينهما الظاهر. إذ يبدو أن جوهر التباين بينهما لا يتجاوز حقيقة أن أحد القولين (وهو الجهمي) يُقرر «مذهب الجبر المحض» على نحوٍ صريحٍ، وذلك فيما يقرر الآخر (وهو الأشعري) «مذهب الجبر» أيضًا، ولكن على نحوٍ مراوغٍ وملتبسٍ. وبالطبع فإن ذلك يعني أن التجديد عند الأفغاني لا يتجاوز حدود استبدال مضمونٍ بآخر لا يختلف عنه إلا في الدرجة، وليس في النوع، وبما يؤكد على أنه يشتغل فيما دون نظام الخطاب الذي ينبغي أن تكون له الأولوية القصوى في الاشتغال.

فالحق أن الكسب لا يختلف عن الجبر في انتهائه إلى سلب القدرة الفاعلة عن الإنسان. فقد صار أصحاب نظرية الكسب من الأشاعرة إلى أن القدرة هي «صفةٌ قديمةٌ أزليةٌ قائمة بذات الرب تعالى، متَّحدة لا كثرة فيها، متعلقةٌ بجميع المقدورات.»[8] ويعنون بالمقدورات «الممكنات كلها التي لا نهاية لها.»[9] وهكذا فإن القدرة تتسع لتتعلق بكل ما في العالم من ممكناتٍ بحيث «لا يمكن أن يُشار إلى حركةٍ ما، فيُقال إنها خارجةٌ عن إمكان تعلُّق القدرة بها.»[10] وليس من شكٍّ في أن أفعال العباد هي من بين الممكنات التي تتعلق بها هذه القدرة الأزلية «المتعلقة بجميع المقدورات.» فإن ثمة «برهان قاطع على أن كل ممكن تتعلق به قدرة الله تعالى، وكل حادثٍ ممكن، وفعل العبد حادث، فهو إذن ممكن، فإن لم تتعلق به قدرة الله، فهو محالٌ.»[11] ومن هذا ما «زعمه أبو الحسن الأشعري من أنه لا تأثير لقدرة

---

[8] الآمدي: غاية المَرام في علم الكلام، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف (المجلس الأعلى للشئون الإسلامية) القاهرة، ١٩٧١م، ص٨٥.

[9] الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد (مكتبة الحلبي) القاهرة، الطبعة الأخيرة، بدون تاريخ، ص٤٣.

[10] المصدر السابق، ص٤٣.

[11] المصدر السابق، ص٤٧.

العبد في مقدوره أصلًا، بل القدرة (الخاصة بالعبد) والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى.»[١٢] وبالطبع فإنه لا مجال، مع هذا النفي الكامل لقدرة العبد، للحديث عن «جزءٍ اختياري للعباد في أعمالهم، يُسمَّى بالكسب.»[١٣] حيث الكسب — في حقيقته — ليس أكثر من حيلة لغوية للإفلات من الشناعات التي يتأدى إليها نفي قدرة العبد. فقد أدرك الأشاعرة أن «في المصير إلى أنه لا أثر لقدرة العبد في فعله قطعٌ لطلبات الشرائع.»[١٤] حيث إن إثبات هذا الأثر هو شرطٌ في التكليف. وآنئذٍ فإنهم راحوا يلتمسون أثرًا لقدرة العبد في فعله عبر ما يقولون إنه الكسب. وهكذا فإنه كان على الأشعري أن يبسط نظرية في الكسب، صار فيها إلى أن الله تعالى هو خالق الأفعال جميعًا، وأن العباد كاسبون لها بقدرةٍ حادثةٍ مخلوقة لهم. فإن «الله قد أجرى سُنَّته — حسَب الأشعري — بأن يُحَقِّقَ عَقِيبَ القدرة الحادثة، أو تحتها، أو معها، الفعلَ الحاصل إذا أراده العبد وتجرَّد له، ويُسمَّى هذا الفعل كسبًا، فيكون خلقًا من الله تعالى إبداعًا وإحداثًا، وكسبًا من العبد (بالقدرة التي يُحدثها الله فيه طبعا).»[١٥] ورغم كل شيءٍ، فإن حيلة الكسب لم تفلح في رفع عبء القول بالجبر عن الأشاعرة؛ لأنه يبقى أن القدرة التي يكسب بها البشر الأفعال التي خلقها الله لهم، ليست فقط مخلوقةً من الله بدورها، بل إنها تكون فقط قدرة على الترك دون الفعل. وهكذا فإنها ليست جوهرًا أصيلًا في الإنسان، بل هي مجرد عَرَضٍ يلحق به من الخارج؛ ولأن العَرَضَ لا يبقى — حسب الأشاعرة — زمانين، فإن القدرة بدورها لا تبقى، بل تزول في حال زوال الفعل الذي تصحبه.[١٦] ولا شك أن قدرةً هي محض عَرَضٍ زائلٍ لا يمكن أن تكون عنصرًا في فعلٍ يمكن نسبته إلى الاختيار، وذلك إلا أن يكون مجردَ الاختيار في «الظاهر»، وأما في «الحقيقة» فإنه لا مجال إلا للجبر، ولا شيء سواه. وهنا تحديدًا تنبثق ثنائية الظاهر والحقيقة التي

---

[١٢] الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد (مكتبة الكليات الأزهرية) القاهرة، دون تاريخ، ص٢٤٠.

[١٣] الأفغاني: رسائل في الفلسفة والعرفان (سبق ذكره) ص٨٣.

[١٤] الجويني: العقيدة النظامية، تحقيق: أحمد حجازي السقا (مكتبة الكليات الأزهرية) القاهرة، ١٩٧٩م، ص٤٤.

[١٥] الشهرستاني: المِلل والنِّحل، ج١، تحقيق: عبد العزيز الوكيل (مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع) القاهرة، ١٩٦٨م، ص٩٧.

[١٦] الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة، تحقيق: محمد يوسف موسى وآخر (مكتبة الخانجي) القاهرة، ١٩٥٠م، ص٢١٧–٢١٨.

يستوعب من خلالها الأشاعرة نسبة الفعل إلى كلٍّ من الإنسان والله؛ بمعنى أن الفعل يكون منسوبًا إلى الإنسان في «الظاهر» فحسب، وأما في «الحقيقة» فإنه لا مجال لنسبته إلا إلى الله وحده. وبالطبع فإنه ليس من معنًى لتلك الثنائية إلا أن «الجزء الاختياري في الفعل» هو مجرد وهم ظاهريٍّ، وأما «الجزء الجبري فيه» فإنه الجانب الأكثر حقيقة فيه. وليس من شكٍّ أبدًا في أن إثبات الاختيار — بالكسب — في الظاهر، سيئول — لا محالة — إلى تثبيت الجبر في الباطن؛ وهي المفارقة التي لا تفارق فعل التجديد حين يشتغل تحت مستوى نظام الخطاب.

ولعل هذا التثبيت للجبر — في الحقيقة — هو ما سينتهي إليه، بالفعل، الكسب الأشعري الذي يستدعيه الأفغاني ليُصلح به الدين. ولقد راح هذا الجبر المتخفِّي وراء الكسب يسعى إلى تثبيت نفسه من خلال نظرية «الفاعل الأوحد» التي كانت الأساس النظري — أو حتى العقائدي — الذي ترتكن إليه الأُوتوقراطيات العربية؛ سواء القديمة أو الحديثة. فإنه ليس من شكٍّ أبدًا في أن «الكسب»، بمعنى إثبات فاعلية للإنسان في الظاهر، هو ما يقف وراء ما صار إليه الغزالي — في سياق خصومته مع الشيعة — من وجوب أن «ينظر الناظر إلى مرتبة الفريقين (السنَّة والشيعة)؛ إذ نسبت (الشيعة) الباطنية نفسها إلى أن نصب الإمام عندهم من الله تعالى، وعند خصومهم (الأشاعرة/السنة) من العباد، ثم لم يقدروا على بيان وجه نسبة ذلك إلى الله إلا بدعوَى الاختراع على رسوله في النص على عليٍّ، ودعوى تنصيصه على أحد أولاده بعد موته، إلى ضروب الدعاوَى الباطلة. ولما نسبونا (يعني الأشاعرة/السنة) إلى أنَّا نُنصب الإمام بشهوتنا واختيارنا، ونَقَموا ذلك منَّا، كشفنا لهم بالآخرة أنَّا لسنا نقدم إلا من قدمه الله ...، فكأنَّا في الظاهر رددنا تعيين الإمام إلى اختيار العباد، وفي الحقيقة رددناها إلى اختيار الله تعالى ونصبه.»[١٧] وهكذا فإنه يقرر صريحًا أن الجزء الاختياري المنسوب إلى العباد من فعل تعيين الإمام، والمُسمى بالكسب، لا يجاوز حدود أنه مجرد اختيارٍ في الظاهر، وأما في الحقيقة فإنه مردودٌ إلى اختيار الله. وبحسب تمييز الغزالي بين اختيارين؛ أحدهما للإنسان في الظاهر، وثانيهما لله في الحقيقة، فإنه يبدو أن ترتيبه للعلاقة بينهما يُحيل إلى أن دور الإنسان لا يجاوز كونه مجرد «أداة»

[١٧] الغزالي: فضائح الباطنية، تحقيق: نادي فرج درويش (المكتب الثقافي) القاهرة، دون تاريخ، ص١٧٨–١٧٩.

يحقق الله من خلالها اختياره. وهنا يلزم التنويه بأن هذا التصور للإنسان كأداة هو الآلية المراوغة التي يتحقق من خلالها الجبر في الواقع الفعلي.

فإذ تَكاد الأشعرية أن تُلاشي الفرق بين الله والحاكم، إلى الحدِّ الذي يُقاس فيه الله على الحاكم — حيث «الدليل على أنه (الله) مُريدٌ بإرادةٍ قديمةٍ، أنه قام الدليل على أنه مَلِك، والمَلِك من له الأمر والنهي (والإرادة)، فهو (أي الله) آمرٌ وناهٍ (ومُريد)»[١٨] — فإن ذلك يَؤُول إلى لزوم أن يكون وضع الإنسان بالنسبة للحاكم هو نفس وضعه بالنسبة لله. وبمعنى أن «الكسب الأشعري» لن يكتفي بأن يؤسس لتصور أن الإنسان أداةٌ لله في المجال العقائدي، بل وكذا لتصور أنه أداةٌ للحاكم في المجال السياسي. ولعل هذا التصور للإنسان، كأداة، هو أخطر ما تنتهي إليه نظرية الكسب الأشعري؛ وهو التصور الذي لا يزال يحكم الممارسة العربية للآن. حيث يبقى للآن أن هذه الممارسة تنبني — أو تكاد — على اعتبار أن الحاكم هو المريد القادر وحده في الحقيقة، وأما سائر المحكومين فإنهم محض فاعلين في الظاهر، ولكنهم لا يجاوزون — في الواقع — حقيقة أنهم مجرد «الأدوات» التي يَجري بها إنفاذ إرادة هذا الحاكم وتحقيق مشيئته.

فإن نظرةً على واقع العرب تَؤُول إلى أن نظرية (الفاعل الأوحد)، بجانبيها المتعلِّقين بتحصين الملوك وإفرادهم بالفاعلية، وطرد الناس من ساحة السياسة بالكليَّة، لا تزال تمارس للآنِ هيمنة لا يمكن تحديها على نحوٍ جِدِّيٍّ. ويرتبط ذلك — لا محالة — بحقيقة تحوُّلها من «فعلٍ سياسي» إلى «معتقدٍ ديني». وغنيٌّ عن البيان أن هذا «المعتقد الديني» ذا الأصل السياسي كان هو الذي يقف وراء ما جرى في ميدان التحرير، في نفس الليلة التي تنحَّى فيها مبارك، حين رفع الإسلاميون شعارهم: «الله وحده هو الذي أسقط النظام.» ولقد كانوا بذلك يردُّون «المعتقد الديني» إلى «الأصل السياسي» الذي نشأ منه، لكنه كان يعود على النحو الذي يتوافق فيه مع ما استقرَّ عليه خطاب النخبة (الحديثة!) من النظر إلى المجتمع على أنه مجرد أداة وفقط، فإنه كان يجري التحوُّل به من أن يكون أداة لدولة الباشا ونخبته، إلى أن يكون أداة لله، أو — بالأحرى — لوكلائه الناطقين باسمه. وضمن هذا السياق، فإنه إذا كان المصريون هم «الأدوات» التي أسقط الله بها مباركا عن السلطة، فإنهم سيكونون «أدواته» التي سيرفع بها الإسلاميين ليأخذوا مكانه الخاوي. لكنه يبقى أنه حين يكون الله هو الذي رفع الإسلاميين إلى السلطة من خلال أدواته، فإن

[١٨] الشهرستاني: الملل والنِّحل، ج١ (سبق ذكره) ص٩٥.

من سيحاولون إنزالهم عنها، لن يكونوا — بحسَب ما قال أحد دُعاتهم المصريين أخيرًا — إلا خوارج معاندين لحكم الله، ومستحقِّين، لذلك، لنفس جزاء المفسدين في الأرض (من التقتيل والصَّلب من خِلافٍ). وهكذا يظل الخطاب (حداثيًّا وتقليديًّا) يتنزَّل بالناس إلى مرتبة «الأدوات»، ويرفض أبدًا إنزالهم منزلة «الذوات» التي لها أن تُقرر وتختار. وهنا يقوم المأزق الذي يجابه فيالق الإسلاميين الساعين إلى وراثة الدولة الحاليَّة، التي يثور عليها الناس؛ وأعني من حيث لن يسمح لهم خطابهم الراسخ إلا بإعادة إنتاج هذه الدولة القامعة من جديد، ولو كان ذلك من خلال استبدال براقع القداسة، بزخارفِ وإكسسوارات الحداثة.

وهكذا فإن تحليلًا للكسب الأشعري، وتوابعه السياسية، يكشف عن كونه يُمثل ضربًا من الجبر المقنَّع الذي يُغطي بالدين على الاستبداد في السياسة. وبالطبع فإن ذلك يعني وجوب اعتباره، شأنه شأن الجبر، نوعًا من الانحراف عن الأصل الذي لا يجوز أن يخرج عن إثبات «الإرادة الحرَّة» للإنسان؛ بما هي الأساس الذي يقوم عليه التكليف. بل إنه يبدو أكثر إضرارًا من الجبر؛ وذلك من حيث ما يُخايل به من وهم الفاعلية الذي يكشف التحليل عن كونها محض فاعليةٍ ظاهرية. ويعني ذلك — بلا أدنى مواربة — أن الكسب الأشعري الذي اعتبره الأفغاني من «أصول العقائد في الديانة الإسلامية الحقَّة»، هو أحد أهم عوائق الإصلاح والتجديد. وهكذا فإن جوهر الإشكالية يكمن في أن الأفغاني لا يكتفي فقط بالتفكير ضمن نظام الخطاب الأشعري، الذي يبدو تجاوزه شرطًا لأي إصلاحٍ حقيقيٍّ، بل إنه يسعى إلى التجديد باستدعاء مضمونٍ أشعري لا يختلف، إلا في الظاهر، عن المضمون المرادَةِ إزاحتُه بسبب مسئوليته عن التخلف والانحطاط.

وأخيرًا، فإنه حين يدرك المرء أن «الكسب الأشعري» لم يكن إلا أحد التأويلات التي أبدعها الخطاب الذي تحققت له السيادة في الإسلام لكي يُرسِّخ هيمنته التي تبقى مسئولة — على نحوٍ جوهريٍّ — عما يُعانيه العرب من التأخر والفوات على كافة الأصعدة، فإن ذلك يعني أن خطاب الإصلاح والتجديد لم يفعل — بتبنيه للكسب الأشعري — إلا أن أعاد تثبيت هيمنة خطاب السيادة التقليدي القديم. وإذا كان ذلك قد تحقق مع الأفغاني من خلال استدعائه مضمونًا (هو الكسب) يندرج بمفرداته تحت مِظلة الخطاب القديم، فإن وريثه الأستاذ الإمام (محمد عبده) قد جاور تحت مِظلة ذات الخطاب بين مضمونَين متغايرَين. فبعد أن أدرك الإمام أنه لا سبيل إلى امتلاك مكتسبات التمدُّن الحديث إلا من خلال إنجاز إصلاحٍ دينيٍّ — كذلك الذي أنجزته أوروبا في بداية عصر حداثتها — فإنه قد

سعى إلى فتح الباب أمام استنبات المفاهيم المركزية التي قام عليها بناء هذا الإصلاح، ومن أهمها على الإطلاق مفهوم الاختلاف. فالإصلاح البُروتِستانيُّ لم يكن — في جوهره — إلا نوعًا من السعي إلى كسر أُحادية فهم الكتاب المقدس واحتكار تفسيره، وفتح الباب أمام تعددية الأفهام واختلافها، التي هي شرط البناء المعرفي والسياسي للعالم الحديث. وهكذا فإن الباب قد انفتح أمام الحضور الإيجابي للاختلاف؛ بوصفه عامل إثراء للوحي، وليس بما هو عامل تهديد له؛ وأعني من حيث «يُعبِّر عن تغيُّرٍ في الذهنية نتج عن علاقةٍ جديدة هي علاقة الاعتراف المُتبادَل بين القوى التي استمرت تتصارع طَوال القرن السادسَ عشرَ داخل الدين الواحد.»[١٩] وإذ وَرِثَ الأستاذ الإمام رؤية منسربة من الماضي، يحملها الخطاب المهيمن، تَعتبر الاختلافَ عاملَ تهديد لهُوِيَّة الوحي/الأمة، فإنه قد راح يفتح الباب أمام حضورٍ مُغاير له، كعامل إثراءٍ وتجديدٍ لهما، ولكنه راح يفعل ذلك — لسوء الحظِّ — على مستوى مجرد المضمون وحده؛ وبمعنى أن مفهومه الجديد للاختلاف قد راح يحضر كمضمون متجاورٍ مع المفهوم التقليدي له، الذي يرقد ثاويًا في التجاويف الغائرة للخطاب القديم المهيمن. وإذ هو الحضور على مستوى المضمون فحسب، فإن جزئية هذا المضمون كان لا بد أن تحول بينه وبين التأثير في نظام الخطاب الكلي، وبما آل — في النهاية — إلى التحييد الكامل لهذا المضمون الجزئي.

من هنا إذن يأتي الإخفاق؛ أي من هذه التلفيقية التي جعلت الأفغاني يقف بحدود الإصلاح عند مجرد تجديد الزخارف الخارجية على نحو ما فعل من استبدال الكسب بالجبر، جاهلًا بأنه لم يُغادر بهذا الإبدال تحديدات نظام الخطاب المهيمن المسئول عن الأزمة. وبعبارة أخرى، فإن إصلاحه لم يُغادر ساحة «الإجرائي» إلى «التأسيسي»؛ وبمعنى أنه قد وقف عند حدود العناصر والمضامين الجزئية التي تدور جميعًا داخل فلك نفس الخطاب، ولم يُدرك أن لعبة الإبدال تلك لن تُفلِح في إنتاج أي إصلاحٍ، ما ظَلَّ التأسيسي في الخطاب، أو نظامه، على حاله. ليس المطلوب، إذن، إبدال مضمونٍ (كالكسب) بآخر (كالجبر) يعملان معًا تحت مظلة ذات الخطاب، بل المطلوب هو كسر نظام هذا الخطاب وبنيته العميقة. وهي التلفيقية ذاتها التي راحت تعمل مع الأستاذ الإمام محمد عبده

[١٩] عبد السلام بن عبد العالي: التسامح والحرية (ملف التسامح والحرية)؛ مجلة يتفكَّرون (مؤسسة مؤمنون بلا حدود)، الدار البيضاء، عدد (١)، ربيع ٢٠١٣م، ص٦.

عبر الجمع التجاوري بين تصورات متناقضة؛ كما تجلى في جمعه بين الأشاعرة والمعتزلة على تناقضهما، وكذا في جمعه بين تصورين متناقضين لمفهوم الاختلاف تاركًا لهما أن يتصارعا معًا داخل نصِّه. وبالطبع فإن هذا التردد قد آل، مع استمرار الهيمنة الكاملة للخطاب التقليدي، إلى أن حُوصر المعتزلة عنده، وعلى نحوٍ ما اختفى التصور الإيجابي لمفهوم الاختلاف الذي سعى إلى تكريسه؛ وذلك بحسب ما أظهرته التطورات التي طرأت على التفكير في الإسلام بعده.

وهكذا فإنه يظهر أن أي استدعاء لسؤال الإصلاح إنما يستلزم وجوب تجاوز الاشتغال على «الإجرائي»، أو المضامين والعناصر الجزئية التي يتسع لها الخطاب، إلى الاشتغال على نظامه «التأسيسي» ذي الطابَع؛ وهو ما يبدو أنه العمل الذي على جيلنا أن يضطلع به.

التجديد بين «التقديس» و«التجريس»

تتوقف جوهرية الحاجة لتجديد التراث على تعيين طبيعة الوضع الذي تواجهه الآن مصر — والعرب عمومًا — من جهةٍ، وعلى بيان نوع العَلاقة بين هذا الوضع وبين التراث من جهة أخرى. وبخصوص الوضع الذي يُجابهه العرب الآن، فإنه يبدو أنهم يواجهون أزمةً ممتدة على مدى قرنين منذ مطالع القرن التاسعَ عشرَ وحتى الآن، وأن هذه الأزمة تتعلق — على نحوٍ جوهريٍّ — بطبيعة النظام الذي يشتغل به عقل العرب. ولعل الارتباك الحاصل في المشهد الممتد على مدى السنوات الأخيرة، منذ اندلاع ما يُسمَّى بثورات الربيع العربي، لما يؤكد على الطابع العقلي للأزمة العربية المسيطرة. فقد كان العرب يتصورون أن أساس أزمتهم يكمن في «النظام السياسي»؛ الأمر الذي يعني أن خروجهم من الأزمة مشروطٌ بإسقاط هذا النظام. لكنه بدا أن إسقاط «النظام السياسي» لم يتمخض عنه التغيير المطلوب للخروج من الأزمة؛ وبما كان لا بد أن يدفع في اتجاه التأكيد على أن «النظام العقلي» هو حجر الأساس في بناء الأزمة العربية. وغنيٌّ عن البيان أن «التراث» الخاص بأي جماعةٍ أو أُمَّةٍ هو بمثابة الإطار الذي ينشأ «العقل» ويتبلور داخله. وهكذا فإنه إذا كان عقل العرب الراهن يشتغل بطريقة يكون معها خاضعًا لسلطة أصلٍ أو نَموذجٍ جاهزٍ، فإن هذا العقل هو النتاج المباشر لما ساد في التراث الإسلامي من طريقة في التفكير بالأصل أو النص. وليس من شكٍّ في أن هذا العقل المهيمن يظل هو المحدِّد لكل ما يغلب على الممارسة العربية الواقعية من التقليد في الدين، والاتباع في المعرفة، والإذعان في السياسة، والأبوية في الاجتماع، والتبعية في الاقتصاد.

وترتيبًا على ما سبق، فإنه يمكن استنتاج أنه إذا كان الخلاص من الأزمة العربية الراهنة مشروطٌ بنقد عقل العرب وتفكيكه على النحو الذي يفتح الباب أمام انبثاق عقلٍ جديدٍ، فإن التراث — الذي تحققت له السيادة في الإسلام — سوف يكون هو الساحة

الرئيسة التي يتحقق فوقها هذا العمل النقدي. إن ذلك يعني أن تجديد العقل، الذي هو الشرط اللازم للخروج من الأزمة، هو أمرٌ موقوفٌ بالكلية على نقد التراث. وبالطبع فإن المعيار الذي سيعيِّن حدود المسموح والممنوع في هذا النقد لن يكون إلا ما يؤدي إلى فتح الباب أمام عقلٍ عربيٍّ جديدٍ.

وهكذا فإن نقطة البَدء في التجديد إنما تنطلق من الوعي العميق بالجوهر العميق للأزمة التي يعيشها العرب أولًا. فمن دون هذا الوعي سيظل كل تجديدٍ مجرد ثرثرة يدير فيها بعض الناس ألسنتهم بمفرداتٍ فارغةٍ وخاليةٍ من المعنى. وإذا جاز أن الأزمة الراهنة تضرب بجذورها — كما سبق القول — في طبيعة النظام العقلي المهيمن، فإن ذلك يستدعي أساليبَ في الاشتغال ذاتَ طابعٍ معرفيٍّ. لكنه يبدو — ولسوء الحظ — أن غياب الوعي بهذه الطبيعة العقلية للأزمة العربية الراهنة قد جعل البعض — من الذين لا يقدرون على الخروج من دائرة «التقديس» — لا يجاوز بالتجديد حدود تحديث اللغة وأساليب القول، بينما لا يعرف الآخرون — من الذين اختاروا أن يُقِيموا تجديدهم على آلية «التجريس» — إلا أن يصبُّوا لعناتِهم على بضع نصوصٍ وشخوصٍ يجري التعامل معها خارج أي سياقاتٍ معرفية وتاريخية. وبالطبع فإن ذلك يعني أن التجديد «تقديسًا» أو «تجريسًا» لن يكون قادرًا على إخراج العرب من أزمتهم، بل إنه سوف يؤدي إلى مفاقمتها للأسف. حيث الأمر يستلزم تجاوز مواقف «الدفاع» تقديسًا أو «الهجوم» تجريسًا التي هي مواقف انفعالية بالأساس، إلى «النقد» الذي هو فعلٌ معرفيٌّ يعني الوعي بالحدود المعرفية والتاريخية التي تؤطر الظاهرة المدروسة؛ سواء كانت التراث أو غيره. إن الوعي بتلك الحدود يجعل المرء لا يطلب من الظاهرة أن تُعطيه ما لا تقدر على أن تقدمه له، كما تجعله لا يحمِّلها مسئولية ما لا يصح تحميله عليها.

ولسوء الحظ، فإن التقارع الحاصل بين الفرقاء المتحاربين بالتقديس أو التجريس قد أدى إلى تغييب النقاش حول المسائل الكبرى التي لا سبيل للخروج من الأزمة إلا بنقدها وتجديد القول فيها. وهكذا فإن هؤلاء الفرقاء قد انهمكوا — على نحوٍ كاملٍ — في استعادة العراك القديم حول «الجَرح والتعديل»؛ بحيث بدا وكأن رفع الغُمَّة عن كاهل الأمة موقوفٌ على مجرد جَرح «راوٍ» أو «تعديل» رواية. لم يعد الأمر متعلقًا بفحص السياقات التي أدت إلى تحول «المنظومة الخبرية» بأسرها إلى سلطة لها قوة إلزام الوحي، واقتصر الأمر على جَرح بعض الرواة وتعديل بعض الأخبار. والحق أن المشكلة ليست في مجرد تضعيف «خبر» بعينه أو في جَرح الناقل له، بل في تحول المنظومة الخبرية إلى قوة لها سلطة الوحي وإلزامه.

وضمن هذا السياق فإنه يلزم التنويه بأن إرهاصات هذا التحول قد بدأت بعد غياب جيل الصحابة الذين تَميَّز تفكيرهم بسمتين جوهريتين سرعان ما غابَتا على نحوٍ كاملٍ. تتمثل السمة الأولى في «الإقلال من الرواية»، إلى حدٍّ معاقبة من يُكثرون منها بمثل ما عاقب عمر بن الخطاب أبا هريرة لإكثاره من الرواية. وأما السمة الثانية فإنها تتعلق بإلحاحهم على النظر إلى ما يصدر عنهم من تقريرات على أنها مجرد آراء تخصهم، وليس لها قوة إلزامٍ مطلقة. وللغرابة، فإن هاتين السمتين قد غابَتا عن تفكير اللاحقين الذين لم يكتفوا بالإكثار من الرواية، بل ونظروا إلى تقريرات الصحابة لا على أنها آراء تخصُّهم، وإنما باعتبارها إجماعاتٍ لها نفس قوة إلزام الوحي ذاته. ولقد بدأ هذا التحول في الحصول قبل ظهور البخاري بوقتٍ طويلٍ، ولم يكن البخاري إلا متجاوبًا — بكتابته لصحيحه — مع الاحتياج لتدوين تلك المنظومة الخبرية وحراستها، بعد أن كانت قد تحوَّلت عند السابقين عليه إلى أصلٍ كالوحي.

وهكذا فإن البخاري لم يكن هو الذي حوَّل المنظومة الخبرية إلى سلطة، بقدر ما إن عمله كان، هو نفسه، نتاج تحوُّلها إلى سلطةٍ. وإذن فالبخاري هو ذروة سيرورة تاريخية ابتدأت قبل ما يزيد على أكثر من قرنٍ على ظهوره، ولم يكن هو صانعَ هذه السيرورة. وبالطبع فإن فعل التجديد ينبغي أن يسعى إلى تفكيك الكيفية التي أصبحت معها المنظومة الخبرية أصلًا كالوحي، وليس الانشغال ببعض مَرويَّاتها ورُواتها؛ وهو للأسف ما ينهمك فيه مجددو مصر، أو بالأحرى مثرثروها.

الأزهر والتجديد

من الخديوي إسماعيل إلى الرئيس السيسي

بعد أن كانت مصر قد طلبت من شيوخ مؤسستها الدينية أن يُصلِحوا لها أمر فقهها، فإنها لم تَعُدْ تقبل منهم بأقل من «ثورة» في التعاطي مع موروثها الديني على العموم. وهكذا فإنه إذا كان المجددون في القرن التاسع عشر قد اكتفوا بمجرد طلب «الإصلاح»، فإن ورثتهم في القرن الحادي والعشرين قد بَلَغوا إلى الدعوة من أجل «الثورة» بعد أن بدا لهم أن مرور أكثر من قرنٍ على طلب الإصلاح وممارسته لم يتمخض إلا عن انبعاثاتٍ متواترةٍ لبراكينَ من العنف الدموي التي باتت تمثل خطرًا داهمًا على السِّلم الأهليِّ في المجتمعات الإسلامية، بل على السِّلم في العالم بأسره. واللافت للنظر في الحالَين أن الدولة كانت هي التي تبادر إلى طلب الإصلاح أو الثورة من المؤسسة التي جعلت من نفسها مجرد حارس على التقليد الديني الموروث.

يروي الأستاذ الإمام محمد عبده — بحسب ما ورد في تاريخه الذي كتبه رشيد رضا — أن الخديوي إسماعيل كان هو الذي طلب في القرن التاسع عشر من شيخ الأزهر وعلمائه أن يعملوا على «تأليف كتاب في الحقوق والعقوبات موافقٍ لحال العصر، سهل العبارة، مُرتَّب المسائل، على نحو ترتيب كتب القوانين الأوروبية، وكان رفضهم هذا الطلب هو السبب في إنشاء المحاكم الأهلية التي جرى العمل فيها بقوانين فرنسا.» ورغم أن الحكومة قد أبقت على المحاكم الشرعية (التي يجري العمل فيها بأحكام الفقه الموروثة) إلى جوار المحاكم الأهلية (التي يجري العمل فيها بقوانين فرنسا)، فإنه قد ظهر للناس — كما يقول الإمام — أن المحاكم التي يجري العمل فيها بقانون فرنسا كانت أضمن للحقوق

وأقرب للإنصاف من المحاكم التي تُسنِد شريعتها للوحي السماوي، حتى كان علماء الأزهر وشيخه الأكبر يتحاكمون إليها بأنفسهم. وبالرغم من أن ذلك كان لا بد أن يدفع بهؤلاء الشيوخ إلى التفاعل الإيجابي مع دعوات الإصلاح، فإنهم قد ظلوا — كما يقول الإمام — عقبة في طريق الإصلاح، الذي لا بد من التأكيد على أن غيابه كان — على عكس ما يجري الترويج له — هو المسئولَ عن إسقاط حكم الشريعة. وكالمتوقَّع، فإن هؤلاء الشيوخ لم ينظروا إلى عجزهم عن التفاعل مع دعوة الإصلاح على أنه «جمود» هو المسئول عن إسقاط حكم الشريعة، بل اعتبروه من قبيل «حماية الدين وحفظ الشريعة». ولعل جوهر الدرس هنا يتمثل في أن التقاعس عن إنجاز الإصلاح لا يؤدي فقط إلى إعاقة التقدم الحاصل في حياة الناس، بل إنه يؤدي إلى تهديد الموروث الديني الذي تقوم المؤسسة على حراسته؛ وبما يهدد وجود المؤسسة ذاتَه.

وبعد أكثر من قرن ونصف على طلب الخديوي إسماعيل من المؤسسة إصلاح الفقه، فإن الرئيس السيسي هو الذي يدعو الآن إلى ثورة في الموروث الديني. ورغم ما جرى من إعلان شيخ الأزهر وعلمائه التجاوب مع هذه الدعوة إلى الثورة وتجديد الخطاب الديني، فإنه يبدو — ولسوء الحظ — أنهم لا يملكون ما هو أكثر من مجرد إعلان النوايا الطيبة. ويرتبط ذلك بأنه إذا كانت الثورة في الدين وتجديد خطابه هي عملًا معرفيًّا في الأساس، فإن عملًا كهذا يستلزم ممن يتصدون له أن يمتلكوا المنهجيات والأدوات المعرفية التي يتمكنون معها من إنجازه. ولسوء الحظ، فإن ما يصدر عن رجال المؤسسة إنما يكشف عن أنهم قد اختاروا الأيسر؛ حيث اكتفَوا بمجرد ترديد المفاهيم من دون أدنى وعيٍ بحمولاتها المعرفية التي يستحيل للمفاهيم أن تُنتِج في غيابها. وكمثالٍ، فإنهم إذا كانوا لا يتوقفون عن ترديد مفهوم الخطاب — وهو أحد أكثر المفاهيم ثراءً وخصوبةً في سياق التطورات المعرفية المعاصرة — فإنهم يستخدمونه بدلالةٍ لا يتجاوز معها حدود مجرد «الخطابة»؛ بحيث يبدو وكأن «تجديد الخطاب» لا يتجاوز مجرد «تحديث الخطابة» وأسلوب القول. إن ذلك يعني أنهم لن يتجاوزوا ما فعل أسلافهم — على عصر الخديوي إسماعيل — الذين قبلوا بالتحاكم إلى محاكمه الأهلية الحديثة، ولكن مع الرفض الكامل للاقتراب من الموروث. وبالمثل فإن الشيوخ الآن قد قبلوا بترديد مفاهيم الخطاب والتجديد والثورة وغيرها، ولكن مع تفريغها من دلالاتها على النحو الذي يظل معه الموروث الديني قائمًا على حاله. وهنا فإنه إذا كان جمود الشيوخ الأوائل قد أدَّى إلى إسقاط الشريعة، على النحو الذي اضطر معه الخديوي إسماعيل إلى العمل بشريعة نابليون، فإن مراوغة الشيوخ الحاليين لن تؤدي إلا إلى استمرار أصول التطرف والعنف قائمة على حالها.

وهنا يلزم تبيين الفارق بين مصر التي كانت في القرن التاسع عشر في حاجة إلى مجرد إصلاح الفقه، وبين مصر التي تطلب الآن ثورة في التعاطي مع الموروث الديني كله. ولعل الفارق يتمثل في أنه بينما كانت مصر في ابتداء مغامرتها الحديثة مع الخديوي إسماعيل في حاجةٍ إلى مجرد «نظام قانوني/إجرائي» يتسع لضروب من المعاملات الرأسمالية التي كانت تنخرط فيها آنذاك، فإنها تبدو الآن في مَسِيس الاحتياج إلى «نظامٍ عقليٍّ/تأسيسيٍّ» تتمكن به من الاندماج الفاعل والمُنتِج مع الحداثة. وهنا يلزم التنويه بأن ضرورة الثورة على التقليد الديني الموروث تأتي من أنه قد أنتج «عقلًا» مُولِّدًا للعنف لكونه غير قادرٍ على إدماج المسلمين في العصر؛ لأنه ليس عقل إبداع، بل عقل تفكير بأصلٍ أو نموذجٍ جاهز. فإن هذا العقل هو النتاج النهائي لطريقة في التعامل مع الوحي، لا على أنه نقطة بَدء ينطلق منها الوعي إلى فهم العالم والتأثير فيه، بل بوصفه سلطة لا بد من الخضوع لها. ولسوء الحظ، فإن هذه الطريقة في التعامل مع الوحي على أنه سلطة هي التي حددت بناء التقليد الديني الموروث والسائد في المجتمعات الإسلامية. وليس من شكٍّ في أن عقلًا يشتغل بنموذج جاهزٍ لن يعرف إلا أن يتنزَّل على واقعه بهذا النموذج المكتمل الجاهز على نحوٍ إكراهيٍّ وقسري، لا بد أن يكون هو الرافد المُغذيَ لكل ضروب الإكراه والعنف التي تسود عوالم العرب. وهكذا فإن ثورة على التقليد الديني الموروث هي في جوهرها ثورة من أجل عقلٍ جديدٍ تحتاج إليه مصر الآن.

الأزهر بين النص والمذهب/الخطاب

على مدى تاريخه، ومنذ النشأة، كان الأزهر هو أحد الأذرع التي تشتغل بها السلطة القابضة على دولاب الحكم في مصر. فإذا أرادت منه السلطة الفاطمية الشيعية — حين أنشأته في القرن الرابع الهجري — أن يكون بوقًا أيديولوجيًّا لها، تنشر من خلاله مذهبها، فإن ذلك بعينه قد كان هو نفس ما أرادته منه الدولة الأيوبية السُّنيَّة التي ورِثت دولة الشيعة في القرن السادس الهجري. ولقد كان من الحتم أن تكون «المذهبية» — تبعًا لذلك — هي العمود الرئيس الذي يقوم عليه بناء تلك المؤسسة العريقة. ورغم أن المذهبية هي نوعٌ من الحضور المتعيِّن للدين في لحظةٍ بعينها، فإنه يلزم تحرير الوعي من وهم مطابقتها مع الدين. حيث إن المذهب هو نتاج تعاملٍ بعينه، ضمن سياقاتٍ تاريخية ومعرفية محددة، مع نصوص الدين المنزَّلة؛ وبما يعنيه ذلك من أن المذهب هو — في حقيقته — تركيبٌ تتفاعل فيه عناصر الدين والمعرفة والاجتماع والسياسة. وإذ يعني ذلك أن المذهب يكون فيه من الدين بمثل ما فيه من الاجتماع والمعرفة والسياسة، فإن المأزق يتمثَّل في إنكار الحاملين له والقائمين عليه لأيِّ دورٍ يخص ما سوى الدين في بنائه، ويظل إصرارهم كاملًا على أن ما في «مذهبهم» هو من الدين وحده. بل إنهم يتجاوزون إلى اعتبار هذا المذهب الذي يتبنونه هو بمثابة التحقق المطابق للدين المنزَّل؛ وذلك في مقابل غيره من مذاهب الآخرين التي هي بمثابة هرطقاتٍ أو تقوُّلاتٍ لأهل الأهواء والبدع.

وإذ يبدو لازمًا تعيين معنى المذهب، فإنه يمكن القول بأنه هو أدنى ما يكون إلى الإطار المتضمِّن لمجموع أقوال (مكتوبة أو منطوقة) تندرج تحت جملة مبادئ عامة تكون بمثابة الأسس التي يقوم عليها تركيبٌ يتميز بالانتظام والنسقية. ولعله يلزم التنويه هنا بأن هذا المعنى يرتقي بالمذهب إلى المقام الذي يكون فيه رديفًا لمفهوم «الخطاب» الذي يكون له نفس المعنى بالضبط، بحيث يمكن استعمال الواحدة من المفردتين محل الأخرى.

وإذ يبدو — والحال كذلك — أن السمة الجوهرية للمذهب هي الكليَّة والشمول التي تجعله يتسع لكل ما يحدث داخله من أقوالٍ متباينةٍ تخصُّ أفرادًا وأزمنةً مختلفة، فإن ذلك يئول إلى أن مقاربة المذهب/الخطاب بما هو مجرد أقوالٍ جزئيةٍ لا يجمعها إلا محض تجاورها، تبقى من قبيل المقاربة غير المعرفية، وبالتالي غير المؤثرة. ويترتب على ذلك أن أي محاولةٍ لتجديد المذهب/الخطاب لا تتجاوز في تعاملها معه حدود الأقوال الجزئية المندرجة في ساحته، وتتجاهل ما يقوم وراءها من الإطار الكلي الحاكم لها، لن تعدو كونها محاولة تلفيق غير منتجةٍ. إذ الحق أن سعيًا جِديًّا إلى تجديد المذهب/الخطاب لا بد أن يتخذ نقطة ابتدائه من التأثير في الإطار الكلي الحاكم للأقوال الجزئية المنطوق بها داخله، وإلا فإن الأمر لن يتعدى حدود تبديل قولٍ بآخر ضمن نفس الإطار الكلي الحاكم؛ وبحيث تظل هيمنة هذا الإطار الحاكم قائمةً على حالها.

وإذا كان الأزهر قد نشأ — حسب ما هو معلوم — كأداة لسلطة الشيعة، فإن ما جرى من تبدُّل السلطة قد أجبره على الانخلاع من مذهب الشيعة ليتبنَّى مذهب الدولة الجديدة. وإذا كان الأيوبيون — وهم أصحاب الدولة الجديدة — قد قاموا بتحييد الأزهر، بل وحتى إغلاقه عبر إبطال صلاة الجمعة في رحابه، بعد أن أدركوا أنه لا سبيل إلى نجاح خططهم في استئصال المذهب الشيعي من مصر إلا بهذا التعطيل، فإنه يبدو أن الأزهر قد استوعب الدرس من هذه المحنة التي استمرت على مدى مائة عامٍ تقريبًا (١١٧١–١٢٦٧م). وهكذا فإن الأمر لم يقف به عند حد تبني المذهب السنِّي الذي استقدمت الدولة الجديدة الدعاة لينشروه في مصر من مختلف البلاد الإسلامية، بل إنه قد بالغ في التعصب له تكفيرًا فيما يبدو عن انتسابه الشيعي السابق.

ولقد جاء المذهب السنِّي إلى مصر بجَناحيه (الشافعي) في الفقه، و(الأشعري) في العقيدة؛ حيث كان «الأيوبيون من الغلاة في المذهب الشافعي، وكانوا من أتباع الأشعري.»[١] ولم يختلف عنهم من خلفوهم في احتياز السلطة على مصر من المماليك الذين أخذ أحد أمرائهم (بدر الدين بيلبك الخازندار الظاهري) على عاتقه أمر استرجاع ما كان للأزهر من نفوذٍ قبل الأيوبيين. فقد «أنشأ منبرًا ومقصورة رتَّب فيها جماعة من الفقهاء لقراءة الفقه على مذهب الإمام الشافعي، ورتَّب في المقصورة أيضًا مدرسًا للحديث، وسبعة قُرَّاء

[١] محمد عبد المنعم خفاجي: الأزهر في ألف عام، ج١ (مكتبة الكليات الأزهرية) القاهرة، ط٢، ١٩٨٨م، ص٨٥.

لتلاوة القرآن الكريم. ورَصَدَ الأوقاف الدَّارَّة للإنفاق على تنفيذ هذا البرنامج، واستردَّ نائب السلطنة للجامع الأزهر الكثير من الأوقاف المحبوسة عليه، والتي كان بعض الناس قد اغتصبوها في أثناء حكم الدولة الأيوبية.»[٢] ولقد كان لزامًا أن يرث الأزهر «من هنا التعصب المذهبي الشديد (للشافعي والأشعري) إلى حدِّ الإفتاء بالكفر وعدم صحة الاقتداء بالمخالف في المذهب (العقائدي).»[٣] وخصوصًا بعد ما بدا من أن «العلماء قد أصبحوا في هذا العهد وما تلاه من عهود المماليك يعتمدون على الدولة، وما تعطيهم من إعانات، وما تُدِرُّه عليهم من غَلَّاتِ أوقاف، أو نِظارات في حياتهم، مما مكَّن للدولة من بقائهم في صفِّها.»[٤] وبما يترتب على ذلك من فهم تعصبهم الزائد لمذهب الدولة.

ولقد كان لا بد أن يؤدي هذان العاملان إلى حصول ما جرى من التطابق الكامل بين الأزهر والمذهب؛ على النحو الذي جعل منه (أي الأزهر) مؤسسة مذهبية بامتياز. وبطبيعته؛ فإن كل كِيان مذهبيٍّ لا بد أن ينتهي به الحال إلى وضع الجمود والانغلاق؛ وهو الوضع الذي آل إليه الأزهر فعلًا بحسَب ما ظهر جليًّا لأحد أهم أعلامه في القرن التاسع عشر، وهو الأستاذ الإمام محمد عبده. ورغم ما يلزم قوله من أن بعضًا من رجال الأزهر قد لعبوا أدوارًا سياسيةً واجتماعية مشهودة انحازوا فيها إلى عَوامِّ المصريين في مواجهة اعتسافات السلطة الغاشمة ومظالمها، فإنه يبقى أن ذلك لا يُغير شيئًا من حال الجمود التي كانت عليها المؤسسة. وإذ يبدو أن الجمود هو قرين المذهبية، فإنه يمكن تصور أن أي محاولةٍ لتخليص الأزهر من جموده لا بد أن تربط نفسها بالسعي إلى إخراجه من ضِيق المذهبية. وبالرغم من أن بعضًا من رجال الأزهر الكبار، كالأستاذ الإمام محمد عبده وفضيلة الشيخ محمود شلتوت، قد حاولوا ذلك فعلًا وأظهروا قدرًا من الانفتاح على المذاهب المغايرة كجزءٍ من السعي إلى إخراج الأزهر من هذه المذهبية الضيقة. وهكذا فإنه إذا كان الأستاذ الإمام قد انفتح على مذهب المعتزلة (في العقيدة)، وأفتى الشيخ شلتوت بجواز التعبُّد بالمذهب الجعفري (في الفقه)، فإنه يبقى أن هذه الجهود قد ظلت فردية، ولم تؤثر على وضع المؤسسة ككل.

---

[٢] عبد العزيز الشناوي: الأزهر جامعًا وجامعة، ج١ (الهيئة المصرية العامة للكتاب) القاهرة، ٢٠١٣م، ص١٠٥-١٠٦.

[٣] محمد عبد المنعم خفاجي: الأزهر في ألف عام، ج١ (سبق ذكره) ص٨٥.

[٤] المصدر السابق، ٨٦.

ولسوء الحظ، فإن المذهب (الشافعي/الأشعري) الذي انحاز إليه الأزهر، وتعصَّب له، لم يكن سجنًا له وحده فحسب، بل إنه كان بمثابة سجنٍ ينحبس داخله العالم والإنسان والعقل جميعًا. فإنه إذا كان القول في المذهب الأشعري، في العقائد مثلًا، يحيل إلى جملة مفاهيم كلية تحكم كل ما يَرِد تحتها من أقوالٍ؛ وبكيفية تجد فيها هذه الأقوال النظام الذي يجعلها قابلة للفهم والتفسير، فإنه يمكن القول بأن مبدأ «الإطلاقية» هو بمثابة الثابت الذي تتمحور حوله كافة الأقوال المنطوقة في إطار المذهب/الخطاب الأشعري. وتعني هذه الإطلاقية أن موجودًا أوحد (الله في المجرد والحاكم في المتعيِّن) هو الذي يتفرَّد فحسب بالوجود والتأثير الحقيقي، وأن كل ما سواه هو محض موجوداتٍ شبحيةٍ لا حقيقة لها في ذاتها، بل من حيث هي علامات تدلُّ على هذا المطلق، أو أدوات يستخدمها. ويعني ذلك أنه إذا كان ليس في العالم الطبيعي إلا فاعل مطلق (هو الله)، فإنه ليس في العالم السياسي/الاجتماعي بدوره إلا فاعل مطلق أوحد (هو الحاكم). وإذ يحيل ذلك إلى أن الظواهر في العالم الطبيعي تحضر بما هي علامات تدل على فاعلها المطلق، فإن البشر يحضرون في العالم السياسي بما هم مجرد أدوات يفعل بها الفاعل المطلق في السياسة. وإذ المطلق يفعل — في العالمين الطبيعي والسياسي — بمحض إرادته (التي تكون بدورها مطلقة)، فإن ذلك يعني أن كلا العالمين يخلوان من أي قوانين موضوعيةٍ تنظم العلائق داخلهما. ومن هنا فإن الجواز والإمكان يكون هو المبدأ الحاكم لظواهر العالمين الطبيعي والسياسي في المذهب/الخطاب الأشعري؛ وبما يعنيه ذلك من اعتبار العالم الطبيعي محكومًا بإرادة الله، بمثل ما إن العالم السياسي محكومٌ بإرادة الحاكم.

وغنيٌّ عن البيان أن هذا التصور لطبيعة العالمين كان لا بد أن يفرض حضورًا بعينه للعقل. فحين تَحضُر الظواهر الطبيعية كعلاماتٍ تدلُّ على المطلق (الله)، فإن ذلك يعني أنها لا تكون موضوعًا لعقلٍ يسعى إلى اكتشاف قوانينها والعلم بها، بقدر ما تكون موضوعًا لعقلٍ يسعى بها إلى تثبيت الإيمان بالمطلق القائم وراءها. وليس من معنًى لذلك إلا أن هذا التصور لظواهر الطبيعة كعلاماتٍ على المطلق يترابط مع نوعٍ من العقل «الاستدلالي» الذي هو — في جوهره — عقلٌ «لاهوتي» دائري لأنه ينتهي إلى نفس النقطة التي يَبتدئ منها. فإذ يَبتدئ هذا العقل من الإيمان بالله كواقعةٍ أوَّليةٍ، فإنه يتعامل مع الظواهر الطبيعية على النحو الذي ينتهي به إلى تثبيت هذا الإيمان الذي يبدأ منه. وهكذا فإن «الإطلاقية» الحاكمة للمذهب/الخطاب الأشعري لا تنتهي فحسب إلى تكريس تصورٍ للعالمين الطبيعي والسياسي يفتقران إلى أي ارتباطٍ ضروريٍّ بين ظواهرهما، بل وتئول إلى تكريس نوعٍ من

العقل اللاهوتي الدائري؛ الذي هو عقلٌ مغلقٌ بطبيعته. ويعني ذلك أن المذهب/الخطاب الأشعري ينتهي إلى الإفقار الكامل لكلٍّ من الطبيعة والسياسة والعقل.

ولقد ظل الأزهر، منذ راح مع المماليك «يتزايد — على قول المقريزي — أمرُه حتى صار أرفع الجوامع بالقاهرة قدرًا»، بمثابة الحارس الأمين على هذا المذهب/الخطاب الذي بدا أنه هو نفسه — وبسبب ما ينبني عليه من الإطلاقية — مجرد حارسٍ لأصول التقليد في الاجتماع والسياسة والعقل. وحين بدا أن هذا المذهب/الخطاب يواجه تحدِّيًا كبيرًا بسبب المآلات العنيفة التي راح ينتهي إليها مع فصائل الإسلام السياسي التي خرجت من أعطافه، فإن كثيرين قد راحوا يطالبون الأزهر بفعل شيءٍ في مواجهة هذا التحدي. وبدلًا من أن يُظهر قدرةً على مواجهة هذا التحدي، عبر التحول من دور الحارس لهذا المذهب/الخطاب إلى دور الدارس له، فإن رجاله قد راحوا دومًا يختارون الأيسر؛ وهو إلقاء الخطب البليغة الموشَّاة بالنصوص البديعة من القرآن والحديث، ويتفلَّتون من المواجهة الجِديَّة مع هذا المذهب/الخطاب الذي يمارس، متخفيًا، هيمنة كاملة على طرائق تلقي هذه النصوص البليغة؛ وبما يئول إلى توجهها لخدمة مقاصده المضمَرة. وهكذا فإنهم يتجاهلون — أو حتى يجهلون — أن المذهب/الخطاب يفرض على الحاملين له طرائق في تلقي هذه النصوص تئول إلى تفريغها من الحمولة المثالية التي تنطق بها. فإن المذهب/الخطاب يكون بالنسبة لحامله بمثابة الباب الذي تأتيه منه النصوص؛ وهو بابٌ يمتلئ بالعديد من القواعد المعرفية التي تكون أشبه بقوالب تتحدد بحسبها صور الدلالات وأنماط المعاني.

وكمثالٍ، فإنه يمكن الإشارة إلى ما يفعله شيوخ الأزهر الآن حين يستدعون من القرآن ما يستندون إليه في تقرير مبادئ الحرية والرحمة والسماحة، وغيرها من القيم الإنسانية السامية، فإنهم يتجاهلون أن ما يتهدَّد هذه المبادئ بكيفيةٍ مباشرة ليس نصوص القرآن، بقدر ما هو نمط المذهب/الخطاب الذي يقومون هم أنفسهم بحراسته. وإذ المشكلة — والحال كذلك — ليست في نصوص القرآن، بل في الطريقة المستقرة التي رسَّخها المذهب/الخطاب (الشافعي/الأشعري) — الذي تحققت له السيادة شبه الكاملة في الإسلام — للتفكير فيها، فإن ذلك يعني أن حل المشكلة لا يكون أبدًا في استعادة نصوص الدين السمحة، والاكتفاء بالتأثير على الجمهور بسمو بلاغتها. بل الحل يكمن في تفكيك البنية المعرفية العميقة للخطاب الأشعري المهيمن الذي يوجِّه النصوص لكي تنطق بما يريده منها؛ ولو كان هذا الذي يريده منها يتعارض مع ما يسعى خطاب القرآن لتثبيته. وبالطبع فإن المذهب/الخطاب يُمارس هذا التوجيه لدلالة النصوص من خلال جملة قواعد يفرضها،

ويُلزم بالتعامل معها وكأنها من مسلمات الدين التي لا يجوز حتى مجرد التفكير فيها؛ وذلك من قبيل: الناسخ والمنسوخ، والإجماع، والعبرة بعموم اللفظ ... وغيرها من القواعد التي باتت، لرسوخها، من قبيل ما يستحيل أن يكون موضوعًا لتفكيرٍ أو سؤالٍ.

ومن هنا فإنه إذا كانت ظروف مصر الراهنة قد فرضت على الأزهر أن يلعب دورًا سياسيًّا لا يعرف أن يؤديه إلا بالاستدعاء الكثيف من القرآن لنصوص السماحة والمودة التي يدبج بها بيانات التهدئة وترطيب الأجواء، فإن المرء يتمنى لو أنه يتجاوز ذلك إلى الوعي بدورٍ معرفيٍّ يساهم به في دعم الاتجاهات الساعية إلى التفكيك المعرفي النقدي لبنية الخطاب الشافعي/الأشعري المهيمن، وتعرية مضمونها الأيديولوجي، والكشف عن آلياتها المعرفية التي ترسخ بها سيادتها التي تستعصي على أي تحدٍّ. فمن دون هذا التفكيك لن يكون النص قادرًا على النفاذ إلى الواقع والتأثير فيه؛ حيث البنية الراسخة هي أشبه ما تكون بالشبكة التي يجري اصطياد النص في أحابيلها، فيعجز إلا عن النطق بالدلالة التي تظل معها الوظيفة الإيديولوجية للبنية فاعلةً، ولو كان ذلك عبر إسكات الدلالة التي تتوافق مع نظام الخطاب القرآني.

وهنا فإنه يمكن الإشارة إلى الكيفية التي قرأ بها حاملو نفس المذهب/الخطاب — الذي يحرسه الأزهر — من المفسرين آية عدم الإكراه في الدين التي لا يتوقف شيوخ الأزهر ودُعاته عن استدعائها لتقرير مبدأ حرية الاعتقاد. ولعل المثال يأتي مما أورده القرطبي في تفسيره لهذه الآية؛ حيث يعدد وجوه اختلاف العلماء في قراءتها، والتي تكاد تنتهي — وللغرابة — إلى أنها آية للإكراه والإجبار، وليس العكس.

فقد «قيل هي منسوخةٌ، لأن النبي قد أكره العرب على دين الإسلام وقاتلهم، ولم يرضَ منهم إلا الإسلام، قاله سليمان بن موسى، قال: نسختها آية ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ﴾. ورُوِيَ هذا عن ابن مسعود وكثيرٍ من المفسرين.»[٥] وتبعًا لذلك فإنه لا مجال لتفعيل حكم عدم الإكراه؛ ابتداءً من أن الآية التي تنطق به هي موضوع للنسخ الذي هو — حسب قول أحد الآباء المؤسسين للخطاب الأشعري المهيمن: «الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بخطابٍ آخر، على وجهٍ لولاه لاستمر الحكم المنسوخ. ومن ضرورة ثبوت

[٥] القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، ج٤ (مؤسسة الرسالة) بيروت، ط١، ٢٠٠٦م، ص٢٨٠.

النسخ على التحقيق رفع الحكم بعد ثبوته.»[٦] وهكذا فإن اعتبار آية عدم الإكراه منسوخةً يعني أن حكمها قد بات مرفوعًا ولم يعد فاعلًا؛ لأن معنى النسخ يعني رفع الحكم بعد ثبوته؛ بمعنى أنه النفي الكامل لدلالة عدم الإكراه عن الآية.

ولسوء الحظ، فإن الأمر لم يختلف كثيرًا عند من قالوا: إنها «ليست منسوخةً»؛ حيث إنهم قد قيَّدوا حكمها، فجعلوه مخصوصًا مُقيَّدًا، وليس عامًّا مطلقًا. فقد مضوا إلى أنها «إنما نزلت في أهل الكتاب خاصة، فإنهم لا يُكرهون على الإسلام إذا أدوا الجزية.»[٧] وهكذا فإنهم لم يكتفوا بتخصيص حكم الآية بأهل الكتاب، بل جعلوه مشروطًا بأدائهم للجزية؛ بما يعنيه ذلك من إمكان إكراههم إذا لم يؤدُّوها. وبحسب هؤلاء، فإن «الذين يُكرَهون هم أهل الأوثان، فلا يُقبل منهم إلا الإسلام، فهم الذين نزل فيهم ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ﴾.»[٨] وإذن فإن القول بأن الآية ليست منسوخةً، هو في حق أهل الكتاب فقط، ولكن عدم نسخها في حقهم ليس مطلقًا، بل موقوفٌ على شرط أداء الجزية. وأما في حال أهل الأوثان فإنها منسوخة مطلقًا. وعلى أي الأحوال، فإن ثمة من سيَبلُغ إلى حدِّ اعتبار تلك الآية منسوخة في حق الجميع بما فيهم أهل الكتاب؛ حيث إن آية «﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ نزلت، ولم يؤمر يومئذٍ بقتال أهل الكتاب، ثم إنه نسخها، فأمر بقتال أهل الكتاب في سورة براءة.»[٩] وهكذا فإن الأمر قد انتهى إلى المحاصرة الكاملة للآية لكي لا تنطق إلا بما يقوله الخطاب، ولو كان ذلك على حساب القرآن.

وإذا كان إخضاع الآية لقاعدة النسخ (سواء كانت منسوخة على قول البعض، أو غير منسوخة على قول آخرين) قد آل إلى تثبيت دلالة الإكراه، فإن قراءتها بقاعدة «سبب النزول» سوف تَؤُول إلى تثبيت ذات الدلالة تقريبًا. ومن هنا فإن الأقوال الثلاثة التي أوردها «القرطبي» كسببٍ لنزول الآية تتضافر جميعًا في توجيه دلالتها نحو تثبيت الإكراه. ويتفرع عن ذلك حقيقةُ أنها تجعل حكم عدم الإكراه منحصرًا في أفرادٍ محددين شهدوا وقائع بعينها، على النحو الذي يؤدي إلى أن حكمها يتعلق فقط بمن نزلت فيهم، ولا يتجاوزهم إلى من سواهم.

---

[٦] الجويني: كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة، تحقيق: محمد يوسف موسى وآخر (مكتبة الخانجي بمصر) القاهرة ١٩٥٠م، ص٣٣٩.

[٧] القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج٤ (سبق ذكره) ص٢٨١.

[٨] المصدر السابق، ج٤، ص٢٨١.

[٩] السابق، ج٤، ص٢٨١.

ولعل أغرب ما جاء في تفسير هذه الآية هو ما قيل من أن معناها: «لا تقولوا لمن أسلم تحت السيف: مجبَرًا مُكرَهًا.»[10] بمعنى أن قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ يعني أن الله نفسه ينفي وصف الإكراه عن فعل إجبار المرء على تغيير دينه؛ لأنه يُقرر أن الفعل لا يكون إكراهًا ما دام يتعلق بتغيير الدين إلى الإسلام بالذات. فارتباط الفعل بالدين — ولو كان فعلَ إجبارٍ — ينفي عنه وصف الإكراه. هنا يتجاوز الأمر تخصيص الدلالة أو قصرها على فئة بعينها إلى نفي دلالة عدم الإكراه بالكلية. فإن آية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ تعني — حسب هذه القراءة — أن الله يقرر بنفسه أن الإجبار على تغيير الدين ليس إكراها، لأن الله ينفي عن الفعل — ولو كان جبرًا — وصف الإكراه ما دام يكون على الدين.

وهكذا فإن المذهب/الخطاب يقوم بإحكام قيوده حول النص، بكيفية لا يكون معها قادرًا على النطق خارج ما تقتضيه التحديدات الصارمة لتلك القيود. ولقد بدا أن صرامة تلك التحديدات تبلغ إلى حدٍّ أنها لا تسمح للنص إلا بالنطق بما يريده منه المذهب/الخطاب، ولو كان ذلك على حساب القرآن. وتظل هذه القيود التي تتمثل في قواعد وآليات معرفية (كالناسخ والمنسوخ وأسباب النزول والتخصيص والقصر وغيرها) بمثابة الطرق التي تمرُّ عبرها كل عمليات فهم النص وقراءته. بل إنه يجري النظر إلى أي فهم يتحقق من خارج هذه الطرائق على أنه من «عبث العابثين وزيغ الزائغين، وجراءة القائلين على الله بغير علم.»[11] وبالطبع فإن ذلك يعني أن الأزمة ليست في «القرآن»، بقدر ما هي في المذهب/الخطاب الذي يحدد — على نحوٍ خفيٍّ — كل عمليات التلقي القرائي له.

ويعني ذلك وجوب تفكيك هذا المذهب/الخطاب على النحو الذي يسمح للقرآن بإنتاج الدلالات المنفتحة التي تتفق مع نظام خطابه؛ وبما يدل عليه ذلك من الصراع جليًّا بين المذهب/الخطاب والقرآن. إذ الحق أن نوع الدلالة التي يوجه هذا المذهب/الخطاب إلى إنتاجها، إنما تبقى — بحسب ما بدا في قراءة آية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ — من قبيل الدلالة ذات الطابع الإقصائي المغلق، في مقابل ما يبدو أنها الدلالة المنفتحة التي يدور عليها خطاب القرآن.

---

[10] نفسه، ص٢٨١.

[11] محمد عبد الفضيل القوصي: رؤية إسلامية في قضايا العصر (دار السلام) القاهرة ط١، ٢٠١٢م. ص٤٢.

وإذ يبدو — والحال كذلك — أن المشكلة ليست في القرآن، بل في الخطاب الذي يقبض على نصوصه ويقوم بتوجيه دلالتها ضد منطق ومقاصد القرآن نفسه. فهل يدرك الأزهر أن عليه القيام بتفكيك هذا المذهب/الخطاب الذي يقوم بحراسته، ليس فقط من أجل مصر، بل من أجل القرآن نفسه؟ وإذا أدرك فهل تُراه يقدر؟!

الخطاب الديني ومأزق تجديده

رغم ما يدنو من القرنين على ابتداء الانشغال بتجديد الدين وخطابه في العالم العربي، فإن هذا التجديد — ككل شيءٍ في هذا العالم التعيس — قد أخلف وعده وآلت مصائره إلى الإخفاق مكتملًا وشاملًا، وعلى النحو الذي ظهر جليًّا مع الصعود الكاسح — في أعقاب ثورات العرب — لجماعات الإسلام السياسي التي هي — على نحوٍ ما — الوريث التاريخي لمحاولات التجديد الممتدة منذ القرن الثامن عشر. فقد بدا أن هذه الجماعات قد ارتدَّت ناكصةً إلى ما يمكن القول إنه إسلام ما قبل العقل؛ الذي هو إسلام الانفعالات والتعصبات والغرائز الأولية الذي جعل من دول الثورات ساحة للإقصاء والدماء.

وإذ يبدو أن بعضًا من علل الإخفاق وسوء المآل، إنما يرتبط بالتباس المفاهيم وعدم انضباط دلالتها، والمضمون الفقير للعلاقة فيما بينها، فإن ذلك يئول إلى ضرورة البدء من ضبط المفاهيم وتحريرها من عبء التشوُّه والالتباس؛ وهو التشوُّه الذي يطال — لسوء الحظ — دلالة الثلاثي المفاهيمي (التجديد – الخطاب – الدين) الذي يتركَّب منه هذا العنوان الرئيسي: «تجديد الخطاب الديني». وهنا فإن الأمر يتعلق بوجوب إعادة النظر، ليس فقط في الدوال اللفظية الثلاث التي يتألف منها هذا العنوان، بل وفي طبيعة العلاقة التي تقوم بينها؛ والتي هي علاقة المجاورة. ولسوء الحظ، فإن «المجاورة» هي أبسط أشكال العلاقة وأكثرها فقرًا، إذا جاز أصلًا أنها علاقة. إذ الحق أن تلك «المجاورة»؛ وأعني من حيث هي آلية الخطاب العربي الرئيسة في مقاربة مفاهيمه وترتيب العلاقة بينها، هي أحد أهم الجذور المُغذية لأزمته الضاغطة التي لا يزال يتخبط فيها. حيث المجاورة لا تحيل إلى ما هو أكثر من أن مفهومًا يقف إلى جوار آخر؛ بما يعنيه ذلك من أن العلاقة بينهما هي علاقة خارجية محضة. وضمن سياق هذه العلاقة التجاورية التي تُعَدُّ الأكثر صورية وفقرًا، فإنه لا بد من تَوقُّع أن يكون التجديد مجرد عملٍ خارجيٍّ لا يطال أبدًا ما يتعدى

حدود سطح الخطاب؛ بمعنى أنه لا يتجاوز كونه مجرد طلاءٍ يستهدف «التجميل» وليس فعلًا معرفيًّا يصنع «التغيير». ويرتبط ذلك بأن فعلًا يستهدف «التغيير» حقًّا، لا بد له من تجاوز السطح إلى ما يقوم تحته من الأصول العميقة المؤسِّسة.

وابتداء من ذلك، فلعله يجوز القول بأن المأزق الأعْتَى لما جرى الاصطلاح على أنه خطاب التجديد إنما يتأتى من أنه لم يتجاوز حدود القول المعلن على السطح (أو المضمون) إلى ما يرقد تحته من الرؤى والتصورات الحاكمة. إذ يبدو أن عدم الوعي بهذه الرؤى والتصورات الحاكمة هو ما سيجعل المجددين المسلمين لا يفعلون تقريبًا إلا محاولة إجبار ما ينتمي إلى مجالٍ بعينه على الوقوف إلى جوار ما ينتمي إلى مجالٍ مغاير — أو حتى مناقضٍ — له بالكلية. وليس من شكٍّ في أن ذلك، بالذات، هو ما سيجعل الطهطاوي يضع «تدبير السياسة الفرنساوية» القائم على: «إن ملك فرنسا ليس مطلق التصرف، وإن السياسة الفرنساوية هي قانونٌ مقيِّد.» إلى جوار «تدبير الدولة المصرية» القائم على: «إن للملوك في ممالكهم حقوقًا تسمى بالمزايا، فمن مزايا المَلِك أنه خليفة الله في أرضه، وأن حسابه على ربه، فليس عليه في فعله مسئولية لأحدٍ من رعاياه.» ولقد كان ذلك بمثابة التجسيد الفعلي — في مسألة بعينها — لحقيقة أن الطهطاوي لم يفعل — على العموم — إلا أن طلب من التراث الأشعري أن يرقد في سلام، كمكوِّنٍ جَوَّاني، تحت زخارف الممارسة الحديثة كمكوِّنٍ بَرَّاني، ليتشاركا معًا في بناء خطابه الذي لا يزال يشتغل — في عالم العرب — للآن. وهكذا فإن مبدأ «التحسين والتقبيح العقليين»، ذا الأصل المعتزلي، الذي استخدمه الطهطاوي كجسرٍ ينقل بواسطته ممارسة المُحدَثين إلى عالمه، قد كان عليه أن يتجاور مع مبدأ «نفي السببية» الأشعري، القاضي بأن «التأثير في الحقيقة للمولى سبحانه وتعالى وأن إطلاق لفظ المؤثر على السبب إنما هو فقط باعتبار الظاهر.» وكان ذلك يعني أن ما يستحيل قيامه إذا غابت السببية (وهو مبدأ التحسين والتقبيح العقليين) عليه أن يشتغل إلى جوار مبدأ «نفي السببية» المناقض له؛ وعلى النحو الذي بدا معه أنه خطاب النقائض المتجاورة.

ولعل هذه النقائض المتجاورة هي ما كانت وراء ما فعله الأستاذ الإمام محمد عبده مِن وضْع عقيدة الأشعرية (في الصفات) إلى جوار اعتقاد المعتزلة (في العدل)، في محاولته الرائدة لتجديد علم العقائد التي باشرها في «رسالة التوحيد». وذلك فضلًا عن أنه قد كان هو بعينه ما تقصد إليه الدعوة إلى «فتح باب الاجتهاد»، التي لم تكن تعني إلا محاولة ترميم البنية القديمة، مع استمرار التفكير نفسه من داخلها قائمًا. وهنا يلزم التنويه بأن

استمرار التفكير ضمن ذات البنية القديمة قد كان من أهم العوائق التي حالت دون إنتاج «تجديدٍ» فعَّال يخرج بواقع العرب من أزمته. إذ تظل البنية الكلية قادرة؛ ليس فقط على تحييد كل اجتهادٍ جزئيٍّ، بل وتحويله إلى أحد العناصر التي تطيل بها أَمَدَ بقائها؛ وذلك بسبب ما تخايل به من قدرتها على التجاوب الدائم مع كل جديدٍ ومُستحدَثٍ. وهكذا تنكشف الطريقة التي انفتح بها «باب الاجتهاد» — في العصر الحديث — عن مفارقة «التجديد» الذي يئول إلى إطالة أمد بقاء «القديم»، بل وحتى إدامة وجوده.

ومن جهة أخرى، فإن ما يبدو من كون مفهوم «الخطاب» هو الأكثر مركزية بين هذا الثلاثي المفاهيمي؛ أعني من حيث يبدو كالجامع بين «التجديد» الذي يكون ممارسة عليه من جهة، وبين «الديني» الذي يكون وصفًا لمضمونه ومحتواه من جهة أخرى، لا بد أن يحيل إلى ضرورة البدء بتحريره أولًا من وطأة التشوُّه والالتباس. ولعل وصف الالتباس الذي يطال مفهوم «الخطاب» في العربية بالذات، إنما يتأتى من كونه يُرَدُّ هو والخطابة، إلى جذرٍ لُغويٍّ واحد، وهو الأمر الذي يتيسَّر معه للبعض أن يختزل «الخطاب» في مجرد «القول» لغة وبلاغة. وتبعًا لذلك فإنه يجري اختزال الخطاب في «منظومة البيان بكل قوالبها وقنواتها؛ أعني ما يشمل الخطبة والدرس والفتوى والكتاب والمقال، وما يتسع لغيرها من كل قوالب العرض لمضامين العرض.» حيث «المُستهدف ليس المضمون الذي جاءنا من الله، وإنما الوعاء الذي نُقدم فيه هذا المضمون للناس.» وبالرغم من أن لفظ «الخطاب» إنما ينطوي على معنى «القول» لا محالة، فإن دلالته «كمفهوم» إنما تتجاوز حدود القول إلى ما يقوم وراءه، ويرقد تحت سطحه، من بنية ونظام يفسران «القول» ويتجاوزانه إلى ما سواه. ومن هنا ما يَتَّسِمان به من شمولٍ وكُلِّية يرتقي معها «الخطاب» إلى حدود المفهوم «المعرفي» القادر على أن يَهَبَ العقلنة والتفسير لكل ما يتحقق في فضائه من أفكارٍ وممارساتٍ جزئية.

ولسوء الحظ، فإن كل محاولات التجديد لم تتجاوز حدود القشرة السطحية للخطاب (أي مجرد الأسلوب والمضمون) إلى معناه الأعمق. ومن هنا تتبلور الحاجة إلى ضرورة مقاربة مفهوم «التجديد» على النحو الذي يتيح له الاشتغال على البنية والنظام العميقين للخطاب. وهذا بالطبع إذا كان القصد هو التجديد الحق.

القرآن والتاريخية

تثور بين وقتٍ وآخر مسألة «القرآن والتاريخية» بين من يُقال إنهم يسعون إلى تبخيس القرآن باختزالهم له في كونه محض نصٍّ تاريخي، وبين من يتصورون — في المقابل — أن الموقف الواجب منه هو تقديسه عبر التعالي به فوق أي تاريخٍ. ولسوء الحظ، فإن هذا التباين إنما ينبني على نوعٍ من الفهم المشوَّش وغير المنضبط لمفهوم التاريخية؛ على النحو الذي يجعل منه ساحةً للتناحر والتنابذ. وضمن هذا السياق، فإنه يبدو أن المفاهيم تتخلى عن دورها كفضاءات للتحاور والتواصل، وتتحول إلى ساحاتِ تَناحُرٍ وتَقاتُل، حين تصبح مجرد أدواتٍ تَحسم بها الأيديولوجيا معاركها القاتلة. ومن هنا وَجَبَ أن يكون ضبط مفهوم «التاريخية»، عبر تحريره من حمولته الأيديولوجية الثقيلة وإعادته إلى مجاله المعرفي، هو نقطة البَدء في أي سعيٍ يقصد إلى ترتيب العلاقة بينه وبين القرآن.

فقد اتسعت «التاريخية» على النحو الذي لم تَعُدْ معه مسكونةً بالدلالة الوضعية التي وصمها بها القرن التاسع عشر، وبلغتْ ذروتها في النظرية التي تجعل من الأبنية الفكرية والمعنوية مجرد انعكاساتٍ لحركة التاريخ المادي. وهكذا فإنها قد تحولت — في سياق التطورات المعرفية التي عرَفها القرن الماضي — إلى الإطار الشفَّاف الذي تتخلَّق داخله القابلية للفهم وإنتاج المعنى؛ بما يعنيه ذلك من أنها قد تحولت إلى بحثٍ في «الفَهم»، بعد أن كانت بحثًا في النشأة والأصل. وضمن هذا السياق، فإن القول عن تاريخية أي شيء لم تَعُدْ تتعلق بالسؤال عن «أصله» بقدر ما تتعلق بالسؤال عن إمكان «فهمه»؛ على النحو الذي يئول إلى أن التاريخية لا تعني ما هو أكثر من جملة الشروط التي تجعل الفهم حدثًا ممكنًا. وبالطبع فإنه يترتب على ذلك أن إلحاق وصف «التاريخي» بأي شيء — وحتى القرآن — لا يعني إلا القول بأنه يكون قابلًا لفعل الفهم؛ على النحو الذي يكون معه نزع

التاريخية عن الشيء معادلًا للقول بعدم قابليته لأي فهمٍ؛ وهو ما لا يمكن لأحدٍ أن يقبل به بالنسبة للقرآن.

وحين يدرك المرء، أن القرآن نفسه يُشير، وعلى نحوٍ صريحٍ، إلى وجوب توافر الشروط التي تجعل الفهم ممكنًا لبعض ما ورد فيه، فإن ذلك يعني إقرارًا منه بجوهرية التاريخية له هو نفسه؛ وذلك بما هي جملة الشروط التي تجعل فهم ما ورد فيه ممكنًا. ولعل ذلك ما تنطق به — بكل القطع واليقين — قصة موسى والعبد الصالح التي أوردها القرآن في سورة الكهف. فإذ يتابع موسى العبد الصالح — الذي تقول التفاسير القديمة أنه الخِضر — فإنه يَشهد قيامَه ببعض الأفعال التي لا تكون مفهومة له؛ من قبيل خرق السفينة وقتل الغلام وهدم الجدار، ولهذا فإنه ينكرها ويعاتب الخِضر على إتيانها. والملاحَظ أنها لا تكون مفهومة له؛ لأنها تكون معزولةً عن الإطار الحاوي للشروط التي تجعلها قابلة للفهم، ولهذا فإنه ما إن يدرك هذه الشروط إلا ويتغير حكمه على هذه الأفعال؛ فيقبلها ويعتذر عن تسرُّعه في الحكم عليها.

وهكذا فإنه يبدو أن القرآن إنما يستهدف بطريقته في إيراد هذه القصة إبراز مدى الأهمية القصوى للإطار الحاوي للشروط التي تجعل الحدث — أي حدثٍ — قابلًا للفهم. فإذ يقوم أولًا بإيراد أفعال العبد الصالح معزولة عن الإطار الذي يجعلها قابلة للفهم؛ عارضًا لما يَتْبع ذلك من الأحكام المتسرِّعة التي يُصدرها موسى عليها بالإنكار بسبب ما يخفى عنه مما يحيط بها ويفسرها، ثم ما يقوم به أخيرًا من ربط هذه الأفعال المُنكرة بالإطار الذي يجعلها قابلة للفهم؛ وبما يترتب على ذلك من قبول موسى لها، وتغيير حكمه عليها، فإنما ليبين أن الفعل لا معنى له معزولًا عمَّا يحيط به من دائرة أوسع من الأحداث التي يكون هو مجرد جزءٍ منها، ولا معنى له في ذاته. ولعله يمكن القول بأن القرآن هنا يُقدم نوعًا من المعنى العميق للتاريخية الذي تتبدى فيه بوصفها جملة الترابطات التي يكتسب الحدث الجزئي معناه داخل تشابكاتها.

وقد انعكست التاريخية، بحسب هذا المعنى، على الطريقة التي تعامل بها الجيل الأول من المسلمين مع القرآن؛ إلى الحد الذي يبدو فيه أنهم قد تصوروه على نحوٍ تاريخيٍّ. فإنه لو أن صحابيًّا، مثل عمر بن الخطاب، قد تعامل مع القرآن على أنه «مقدسٌ» لا صلة له بالتاريخية لما كان له أن يفعل ما فعله في مسألتي «المؤلفة قلوبهم» «وتوزيع الغنائم» مثلًا. فإنه لم يتعامل مع ما ورد بخصوصهما في القرآن على أنها أقوالٌ «مُقدسةٌ» معزولة عن غيرها مما يحيط بها ويفسرها، بل تعامل معها في إطار تشابكاتها الأوسع، وبما أتاح

له إمكان الانتقال عن الأحكام الواردة بخصوصها في القرآن. ولعل هذا الذي فعله ابن الخطاب يحيل إلى أن هذه التشابكات الأوسع ليست مجرد إطارٍ خارجيٍّ محايد يوجد فيه القرآن لكي يفعل فيه ويغيِّره، بل إنه يبدو أن هذا الإطار الواسع من التشابكات يكون بدوره فاعلًا في القرآن، إلى حدٍّ ما يقوم به من تغيير أحكامه. وإذ يفعل ذلك الإطار الواسع من التشابكات في القرآن، على هذا النحو، فإن ذلك يعني أنها تدخل في تركيبه؛ بما يقطع به ذلك من وجوب القول بتاريخيته.

وفي الختام، فإنه يلزم القول بأن شيئًا، ولو كان منزَّلًا من الله، لا بد أن يصبح تاريخيًّا في ذات اللحظة التي يُلامس فيها عالم البشر؛ وهي اللحظة التي لا يقدر البشر على الحديث عن القرآن إلا ضمن حدودها. وإذا كان المسلمون قد راحوا يستوعبون القرآن، ضمن حدود تجربتهم، حين راحوا يلتمسون أسبابًا لنزوله، فإنه لا معنى لما فعلوه إلا أنهم كانوا يخلعون عليه التاريخية ... فهل يفهم المتنطعون؟!

سؤال الهُوية في مصر

صراعات الحاضر تتقنَّع بالماضي

يشيع التصور بأن الهوية هي نَموذج أعلى أو أمثل للوجود يقوم ثابتًا في الماضي، وأن كل تفكير هُوِيَّاتي إنما يتغيا التطابق مع هذا النَّموذج الأمثل القائم في الماضي القريب أو البعيد. ومن هنا فإن ما يردده الفُرَقاء عن هوية مصر من أنها فِرعَونيةٌ أو إسلامية أو ناصرية أو غيرها، لا يعني إلا أن الفِرعَونية أو الإسلامية، أو حتى الناصرية، تتحول من تجارِبَ تاريخية مشروطة بظروفِ تَبَلوُرِها، إلى نماذج عليا قائمةٍ هناك على نحوٍ موضوعي، وأنه يلزم إكراه الحاضر على التطابق معها. ولعل ذلك يعني أن التفكير الهوياتي على هذا النحو هو، في جوهره، نوعٌ من التفكير بالنموذج؛ وبما يقوم عليه من التسامي بالنموذج في مقابل التدني بالواقع، على النحو الذي يحدد نوع العلاقة بينهما.

والحق أن النظر المتأني في الأمر، يتكشَّف عن أن الحاضر يُمارس توجيهًا للماضي على نحوٍ يدعم به تصورًا بعينه للهوية؛ وبما يمكن أن يئول إليه ذلك من أن الحاضر — وليس غيره — هو مركز الهوية. ويعني ذلك طبعًا إمكان القول بأن كل صراعات الهوية هي، في جوهرها، صراعاتٌ على الحاضر. ويتفرع عن ذلك أن كل قول في الهوية هو — في حقيقته — قولٌ تأويليٌّ، ما دام الحاضر هو مركزه. وضمن سياق هذا القول التأويلي فإن صورة الماضي — التي يبتغي التفكير الهوياتي التطابق معها — تكون تركيبًا يلعب الوعي دورًا حاكمًا في بنائه. وبالطبع فإن ذلك يعني أن صورة الماضي — التي يُراد التطابق معها — لا تتميز بحضورٍ موضوعيٍّ محايد يستقل عن الوعي، وقابل للإمساك به، وقياس مدى

التطابق معه. فإنها، كتركيب يلعب الوعي دورًا في بنائه، تكون مسكونةً بما يقصد إليه الوعي في الحاضر؛ وهو ما لا يمكن أن يكون جزءًا من الماضي من جهة، كما لا يمكن أن يكون وجودًا مُحايدًا قائمًا هناك بمعزلٍ عن منتجيه.

حقًّا إن هذه الصورة تتركب من عناصرَ قائمة في الماضي، ولكن ترتيب تلك العناصر في البناء نفسه، على النحو الذي يُسهم في تكريس صورة بعينها لهذا الماضي، يظل عملًا من أعمال الوعي. فإنها تخضع — ضمن هذا الترتيب — لضروبٍ من الإظهار والإخفاء، والإنطاق والإسكات، والتركيز والتهميش على نحوٍ تخرج به من حقيقتها، لتصبح مجرد وَحَداتٍ صُغرى تكتسب معناها من انتمائها إلى البناء الكلي لصورة الماضي المرسومة. فهي لا تنطق بما تحمله في حقيقتها الخاصة، بقدر ما تنطق بما تفرض عليها الصورة الكلية — التي يلعب الوعي دورًا حاكمًا في رسمها — أن تنطق به. ولعل في ذلك تفسيرًا لما قاله أحدهم من أن «كل تاريخ هو تاريخٌ معاصر»، من دون أن يلغي ذلك حقيقة أنه يكون قولًا عن الماضي. وبالطبع فإن «المعاصرة» هنا لا تعني أن يصبح الحاضر ساحة لإعادة أحداث الماضي، بقدر ما تعني أن الحقيقة التاريخية هي تركيبٌ يلعب المؤرخ — بحسَب ما يملك من الرؤى والأدوات المعرفية — دورًا في بنائها. وبعبارة أخرى، فإنها — أي المعاصرة — لا تعني إلا انفتاح الحقيقة التاريخية، وخضوعها للإغناء الدائم.

ولعل ذلك يعني أن الهوية ليست كينونةً مغلقة قائمة هناك في الماضي، وأنه ليس بالمستطاع تعيينها والإمساك بها في نقائها لإكراه الحاضر على التطابق معها، بقدر ما إن المفهوم يحيل إلى هوية تركيبية يساهم الحاضر — المتغير دومًا — في بنائها وإغنائها. وإذن فإنها هوية مفتوحة لا تكفُّ عن الاتساع لكل ما يطرأ على الواقع نفسه من تطورات تكون سببًا في إغناء تلك الهوية، وليس طمسها بحسب ما يتصور أنصار الهوية النقية المغلقة. وتبعًا لذلك، فإنها تكون هوية ذات طابعٍ استيعابيٍّ تعددي وغير أحادي، بل إنها تتسع لحضور الاختلاف والآخَرِيَّة.

وإذ يبدو — والحال كذلك — أن كل صراعٍ على الحاضر لا بد أن تتمخض عنه إثارة سؤال الهوية، فإن «سؤال الهوية» قد أصبح العنوان العريض لكل لحظات الصراع على الحاضر التي اندلعت في مصر على مدى القرن الفائت تقريبًا. ولأن الصراع على الحاضر في مصر كان — ولا يزال للآن — ساحة للانقسام بين من يرون أنه لا حاضر — ولا مستقبل — لمصر إلا مع الإسلام وأهله، وبين من يرون — في المقابل — أنه لا مجال لهذا الحاضر

— ومعه المستقبل — إلا مع الحداثة وأهلها، فإن الهوية، بدورها، قد كانت ساحة لمثل هذا الانقسام.

وإذ كان القرن العشرين هو اللحظة التي شهدت بروز ما يدل على تعاظم وعي المصريين ببلدهم، فإنه يجوز تصور أنه كان ساحة التداول الرئيسة لإثارة السؤال عن الهوية المصرية. ولعله يمكن النظر إلى ما كتبه طه حسين، في نهاية ثلاثينيات هذا القرن، عن «مستقبل الثقافة في مصر» على أنه أحد التجلِّيات الكبرى للانشغال بسؤال الهوية في مصر. وإذ كان الكتاب واضحًا ومباشرًا في القطع بأنه لا مستقبل — ولا حاضر — لمصر إلا عبر البحر الذي يصلها بأهل الشمال من الأوروبيين، فإنه كان لا بد أن يحفِّز على ظهور نقيضه الذي تبلور في حقل الدرس الفلسفي الإسلامي البازغ آنذاك؛ والذي راح يُلحُّ على فرضية الأصالة الإسلامية في المقابل.

وهكذا فإنه إذا كان الدرس الحديث للفلسفة الإسلامية قد بدأ في التبلور في مصر آنذاك، وعبر جهود الشيخ مصطفى عبد الرازق بالذات، فإنه يبدو أن هذا التبلور قد تحقَّق في ارتباطٍ جوهريٍّ مع ما أثاره طه حسين بما كتبه عن هوية مصر. وقد تفرَّع ذلك عن حقيقة أن هذه النشأة كانت إحدى آليات المواجهة مع موجة استعماريةٍ أوروبيةٍ عاتيةٍ تكتسح معظم بلدان العالم الإسلامي. ولأن هذه الموجة الاستعمارية كانت مصحوبة بحركة استشراقية تقوم على التشكيك في أصالة الحضارة الإسلامية؛ وذلك من خلال ما تقوم به من رد الفكر الإسلامي إلى أصولٍ يونانية، فإنه كان لا بد من الدفاع عن أصالة الحضارة الإسلامية من جانب الباحثين المسلمين. ومن هنا فإن سؤال الهوية كان — بحسَب ما تكشف قراءة النص المؤسِّس في الدرس الفلسفي الإسلامي الحديث — هو الإطار الذي تبلورت ضمنه الدراسة الحديثة للفكر الفلسفي والإسلامي على العموم.

ويبدو أنه إذا كان سؤال الهوية ينطوي — في جوهره — على ترتيب العلاقة مع الحاضر الذي يضغط على الذات ويفرض نفسه عليها، فإنه يقتضي ترتيبًا — في الآن نفسه — للعلاقة بين الذات والماضي أيضًا. بل إن رد الذات على الحاضر قد يتحقَّق كله من خلال تحديد موقفها من الماضي. وبالطبع فإنه بحسب ما يتم ترتيب علاقة الذات مع الحاضر، يكون ترتيب العلاقة بينها وبين الماضي. وهكذا فإن رد الشيخ مصطفى عبد الرازق على الضغط الأوروبي الحديث على الذات الإسلامية، كان هو ما دفعه إلى ترتيب العلاقة بين هذه الذات وبين اليونان (أجداد الأوروبيين) في الماضي. ويعني ذلك — على نحوٍ صريحٍ — أن الموقف من أوروبا الحديثة، وشكل حضورها في مصر، كان هو الذي يقف وراء تحديد نوع (الماضي) الذي تنتمي إليه مصر.

ويبدو أن الموقف من أوروبا الحديثة قد شغل المفكرين المصريين بقوةٍ، في النصف الأول من القرن العشرين، وبالذات عند نهاية الثلاثينيات. ولقد كانت تلك هي اللحظة التي كتب فيها الشيخ مصطفى عبد الرازق كتابه (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية)، ولعله يمكن القول إن هذا الكتاب قد ظهر في سياق الحوار مع أحد أكبر المفكرين المصريين، وهو طه حسين الذي كان قد كتب — آنذاك — كتابه (مستقبل الثقافة في مصر). فعلى إثر توقيع معاهدة ١٩٣٦م التي استهدفت تنظيم العلاقة بين مصر وإنجلترا على النحو الذي مَنحت فيه إنجلترا نوعًا من الاستقلال الشكلي لمصر، كتب طه حسين نصَّه الذي ركَّز فيه على ترتيب العلاقة الثقافية بين مصر وأوروبا، على النحو الذي يجد فيه الترتيب الجديد للعلاقة السياسية بين مصر وإنجلترا ما يدعمه في الفضاء الثقافي. فقد بدا له أن الترتيب الجديد للعلاقة السياسية بين البلدين يقتضي أن يكون له أساسٌ ثقافيٌّ يرتكز عليه، مما دفعه للبحث عنه في الماضي البعيد. وهكذا فإن ما قاله عن أن مصر كانت في الماضي جزءًا من حوض البحر المتوسط الذي يربطها بأوروبا، هو في حقيقته تأسيسٌ لما ينبغي أن تكون عليه الرابطة بين مصر وأوروبا في الحاضر والمستقبل. وهنا يلزم التنويه بأن طه حسين لم يكن وحده، من المفكرين المصريين، الذي يرى أن مستقبل مصر يتحدد بارتباطها الوثيق مع أوروبا، بل شاركه آخرون في هذا التفكير، لعل من أبرزهم (سلامة موسى). وبقدر ما كان هؤلاء يربطون مصر بأوروبا فإنهم كانوا يُقللون من قيمة الارتباط بالشرق كمحدِّد لمستقبل مصر؛ بمعنى أن مستقبل مصر لن يتحدد — عند هؤلاء — بارتباطها بمحيطها الإسلامي، أو الشرقي على العموم.

وفي مقابل هذا التصور لمستقبل مصر في ارتباطها مع أوروبا عبر البحر المتوسط، على النحو الذي بدا معه أن أصالتها أو هويتها الإسلامية تتعرض للتهديد، فإن ثمة من راح يُدافع عن الأصالة الإسلامية على العموم، وكان من هؤلاء بالطبع الشيخ (مصطفى عبد الرازق) الذي يمكن القول إن المقالة الأساسية لمدرسته الفكرية هي الدفاع عن الأصالة الإسلامية، على الخصوص. ومن غير شكٍّ فإن هذا الدفاع عن الأصالة الإسلامية كان ردًّا، ولو من طريق غير مباشر، على دعاوَى ربط مصر بأوروبا التي يُنافح عنها المفكرون المصريون. وهكذا فإن كون المستشرقين — الذين ينكرون على الحضارة الإسلامية أي أصالةٍ — هم الخصم الذي كتب مصطفى عبد الرازق كتابه في مواجهتهم، لا يمنع من أن يكون طه حسين وسلامة موسى من الذين اهتم الكتاب بالرد عليهم أيضًا.

ولعل نقطة البَدء في قراءة الدرس الذي أنجزه عبد الرازق تنطلق من متابعة كيفية تعاطيه مع النص الفلسفي القديم، وهي المتابعة التي تكشف عن أن الانشغال الغالب لهذا

الدرس قد انحصر، منذ بداياته وحتى الآن، في مجرد ترتيب العلاقة بين النص الإسلامي والنص اليوناني. وبالطبع فإن ذلك يرتبط بابتداء هذا الدرس على يد المستشرقين الذين كان لا بد أن يؤسسوه على قاعدة أن «العلوم الإسلامية مؤسسة منذ بدء نشأتها على علوم اليونان وأفكار اليونان، بل وعلى أوهام اليونان، حتى لا يكاد يَفهم آراء حكماء الإسلام، ولا مذاهبَ قدماء المتكلمين ولا بدعَ المبتدعين، من لم يكن له بحكمة اليونان معرفةٌ شافية، لا مجرد إلمام. وهذا لا يحتاج إلى أي برهانٍ، بل نُعوِّل فيه على العِيان. فصار هذا التاريخ (للفكر اليوناني)، والحالة هذه، كالمقدمة الضرورية لتاريخ التمدن الإسلامي لا يسع أحدًا من هذه الأمة إهماله، ولا طالب الحكمة جملة.»[1] وهكذا تتأتى مركزية النص اليوناني من كونه الأصلَ المُدرَك — حسب المستشرق — بمجرد العِيان، ومن غير حاجةٍ إلى أي برهان، للنص الفلسفي الإسلامي.

والحق أن هذا الترتيب للعلاقة على نحوٍ يكون فيه اليونان — بعلومهم وأفكارهم، وحتى أوهامهم — أصلًا لكل ما عرفته الثقافة الإسلامية من آراء ومذاهب، وحتى بدع، إنما كان يتحدد بوضع المستشرق الذي «جرت العادة تقليدًا أن ينتسب مباشرة إلى الإدارة الاستعمارية؛ وهو ما يعني بالطبع ضرورة الإقرار بأن ما يقوله المستشرق أو يقوم به بوصفه باحثًا علميًّا إنما يتم في سياق مغرق في السياسة.»[2]

---

[1] سانتلانا: دروس التعاليم الفلسفية، نشره عصام الدين محمد علي، في: تاريخ المذاهب الفلسفية (منشأة المعارف بالإسكندرية) الإسكندرية، ١٩٨٩م، ص٣٤. وتتأتى القيمة القصوى لهذه الدروس من أنها تمثل أول محاولات الدرس الحديث للفلسفة الإسلامية في مصر والعالم العربي.

[2] إدوارد سعيد: تغطية الإسلامي، ترجمة: سميرة نعيم خوري (مؤسسة الأبحاث العربية) بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م، ص١٦–١٧. فإذ انطلقت عمليات التوسع الاستعماري الأوروبي، مع ابتداء الكشوف الجغرافية، تُخضع العالمين القديم والجديد، فإن هذه العمليات من الاحتلال والاستيطان الكامل للأرض، ما كانت لتتحقق إلا وقد سبقها نوعٌ من التطويع للبشر والإخضاع للعقل. وهو ما تبلور لإنجازه كل من (الاستشراق) و (الأنثروبولوجيا)، وقد انطويا — لذلك — على إرادة للسلطة تتخفى وراء إرادة المعرفة. إذ فيما عرَف العالم القديم حضاراتٍ معروفةً وذات تراثٍ مكتوب، هي الإسلامية والبوذية والكونفوشيوسية، اتسع لها الاستشراق، كنوعٍ من الإنشاء الساعي للسلطة لا المعرفة — حسب (إدوارد سعيد) في كتابه المهم عن (الاستشراق) — فإن العالم الجديد لم يعرف إلا أشتاتًا مبعثرةً من بشر وسكان أصليين اعتبرهم الغرب بُدائيين وغيرَ متحضرين؛ لانتمائهم إلى عالمٍ غريب عنه بالكلية من حيث اللغة والسلوك والثقافة، فجاء تبلور الأنثروبولوجيا كأداة للنفاذ إلى هذا العالم وإخضاعه. ولهذا فإن الاستشراق لم يكن وحده الذي انبنى في سياق السياسة وإرادة السلطة، بل وكذلك الأنثروبولوجيا.

وهكذا فإن الممارسة الاستشراقية كانت، في العمق، جزءًا من ممارسةٍ سياسيةٍ ذات طابع استعماريٍّ؛ بما يعني أنها كانت من قبيل الإنشاء للسلطة وليس المعرفة، وهي السلطة التي راحت تُحقق نفسها عبر تفريغ الثقافات موضوعِ الدرس من أي إبداع يخصها، والسعي إلى اختزال وردِّ كل فكرة فيها إلى أصل في الخارج؛ هو تراث الغرب نفسه. ولعل ذلك هو الأصل العميق في هيمنة المنهج الفيلولوجي بأدواته الملائمة لتحقيق هذا القصد الاختزالي على نظام الاستشراق إلى اليوم. فإذ «اشتهر هذا المنهج خصوصًا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وكان أصحابه ينتهون إلى إنكار كل ما للمؤلف أو الفيلسوف أو صاحب الفن أو الحضارة المعينة، من طرافةٍ وشخصية وقدرة على الابتكار والخلق، فكانوا ينظرون إلى هؤلاء كخليطٍ يمكن أن ينحلَّ إلى عناصر موجودة من قبل»[٣] (في ثقافة الدارس المسيطر وتراثه بالطبع)، فإن «مجمل النصوص الحديثة تشهد بجلاءٍ على الاستمرارية الإبستميائية والإبستمولوجية (المعرفية) لهذا الخطاب (أو المنهج) الاستشراقي، وذلك من حيث إننا نجد فيها نفس المنهجية والاهتمامات النَّموذجية الخاصة بطرازٍ محدَّدٍ من المعرفة يتمثل في البحث عن المصادر والأصول وضبط سلسلة الناقلين (الإسناد) واختزال الحقيقة التاريخية إلى مجرد جردٍ للوقائع والتسلسل الزمني الدقيق ...، ودراسة التأثيرات التي يُمارسها الكُتَّاب القدماء على الكتَّاب المحدثين، وتتبع هذه التأثيرات في نصوصهم.»[٤] وإذن فإن آلية تفتيت النص الفلسفي الإسلامي وإهدار كليته، هي التي هيمنت، ولا تزال، على بناء الاستشراق ونظامه. وغنيٌّ عن البيان أن هذه الآلية تتجاوب — على نحوٍ ظاهرٍ — مع كون الاستشراق هو تعبيرًا، في العمق، عن إرادة السلطة، وأيديولوجيا الهيمنة؛ وذلك من حيث ما تُتيحه من توفير الشرط المعرفي والسيكولوجي الذي يجعلها ممكنة.

وإذا كان الترتيب الاستشراقي للعلاقة بين النص الفلسفي اليوناني (كأصل) وبين النص الفلسفي الإسلامي كمجرد (هامشٍ) على هذا الأصل، قد هيمن — لسوء الحظ — على أعمال بعض الكُتَّاب المسلمين من الذين «أعلنوا أن الفلسفة الإسلامية هي فلسفة الفلاسفة

[٣] كارل هينرش بيكر: تراث الأوائل في الشرق والغرب، منشور في عبد الرحمن بدوي (مترجم): التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية (دار النهضة العربية) ط٣، القاهرة ١٩٦٥م، ص٣.

[٤] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح (منشورات مركز الإنماء القومي) بيروت ط١، ١٩٨٦م، ص٢٥٨–٢٥٩.

الكندي والفارابي وابن سينا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد ... تلك الطائفة التي عُرفت باسم فلاسفة الإسلام، وحاولوا بمنهج المقارنة أن يبيِّنوا التطابق التام بين ما يُسمَّى فلسفة إسلامية وبين الفلسفة اليونانية أو الهيلينية القديمة، وحاولوا أن يردُّوا الأولى إلى الثانية مع تفصيلاتٍ جزئية، إما في منهج العرض أو منهج التنظيم أو التنسيق.»[5] فإن ثمة من سعى إلى تبخيس وتقليص هذا الطابع الاختزالي للنص الفلسفي الإسلامي وردِّه إلى النص اليوناني كأصلٍ له، بل والطموح إلى الارتفاع بهذا النص إلى مستوى الأصل أيضًا، انطلاقًا من أنه إذا كان «ليس بين العلماء نزاع في أن الفلسفة الإسلامية متأثرةٌ بالفلسفة اليونانية ومذاهب الهند وآراء الفرس، وهذا هو الذي يجعل الباحثين في تاريخ التفكير الإسلامي والفلسفة الإسلامية من الغربيين يقصدون في دراستهم إلى استخلاص العناصر الأجنبية التي قامت الفلسفة الإسلامية على أساسها، أو تأثرت بها في أدوارها المختلفة، يجعلون ذلك همَّهم، ويتحرَّون، على الخصوص، إظهار أثر الفكر اليوناني في التفكير الإسلامي واضحًا قويًّا، فإنه ليس من العدل إنكار ما لهذه الأبحاث من نفعٍ علميٍّ، بالرغم مما قد يُلابسها من التسرع في الحكم على القيمة الذاتية لأصل التفكير الإسلامي، وعلى مبلغ انفعال هذا التفكير بالعوامل الخارجية من غير اعتبارٍ لما يمكن أن يكون له من عمل فيها. والعوامل الأجنبية المؤثرة في الفكر الإسلامي وتطوره، مهما يكن من شأنها فهي أحداثٌ طارئةٌ عليه، صادفته شيئًا قائمًا بنفسه، فاتصلت به ولم تخلقه من عدم، وكان بينهما تمازج أو تدافع، لكنها، على كل حالٍ، لم تمح جوهره محوًا.»[6] وهكذا تبلور موقف الرائد الأول والكبير (الذي هو مصطفى عبد الرازق) في تأكيد أصالة النص الفلسفي الإسلامي في مواجهة النص اليوناني، ابتداءً من أن العلاقة بينهما لم تكن مجرد تطابقٍ وتمازج، بل إنها قد انطوت أيضًا على نوعٍ من الإزاحة والتدافع. والغريب أن ثمة من راح — من موقع المدافع عن الأصالة أيضًا — ينتقد هذه الرؤية انطلاقًا من أنها «اعتبرت فلسفة الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم من شرَّاح فلسفة اليونان، فلسفة إسلامية فيها أصالة وإبداع، وفي هذا مجافاة للبحث العلمي الذي أثبت أن هؤلاء الفلاسفة لا يمثلون على الإطلاق — فيما تركوا من

[5] علي سامي النشار، نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، ج١ (دار المعارف بمصر) القاهرة ط٧، ١٩٧٧م، ص٤٦.

[6] مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية (مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر) القاهرة ط٣، ١٩٦٦م، ص٩٨.

كتب وصلت إلينا — الأصالة الإسلامية الفلسفية، إنما هم امتداد لفلسفة هؤلاء الآخرين (اليونان)، ومراكز إسلامية للفلسفة اليونانية القديمة في عالمٍ جديدٍ (هو عالم الإسلام). ولم يقبل هذا العالم فلسفتهم، بل اعتبرها خارجة عليه ولا تمثله ولا تمتُّ إليه.»[٧] وهكذا كان لا بد أن يئول منطق الدفاع عن الأصالة إلى طرد النص الفلسفي (الإسلامي) خارج حدود الثقافة الإسلامية كليًّا؛ وهو الطرد الذي لم يتأثر، فيما يبدو، بالسعي الذي تبلور — مع الرائد الكبير — إلى اعتبار النص الفلسفي الإسلامي من قبيل الأصل أيضًا.

وإذا كان يبدو، هكذا، أن الدرس الفلسفي الإسلامي خلال النصف الأول من القرن العشرين، قد انطوى على التباين بين اتجاه يلح على تصور النص الإسلامي مجرد هامش على النص اليوناني/الأصل، وبين اتجاه يقبل بالأثر اليوناني بالفعل، ولكن مع السعي إلى تأكيد نوعٍ من الأصالة للنص الإسلامي في مواجهة النص اليوناني، انطلاقًا من أن العلاقة بينهما قد انطوت على التمازج والتدافع معًا، فإنه يبدو وكأن ثمة انقسامًا، ضمن اتجاه التهميش، بين من يقبل بوضع النص الفلسفي الإسلامي كمجرد هامشٍ للأصل اليوناني، مع الاحتفاظ به قائمًا داخل الثقافة الإسلامية في نفس الوقت، وبين من يقبل بالوضع نفسه للنص الفلسفي كمجرد هامشٍ، ولكن مع طرده وإقصائه خارج حدود الثقافة بالكلية. والمهم أن الدرس قد ظل منطويًا، في كل الأحوال، على مجرد الانشغال بترتيب العلاقة بين اليونان والإسلام، وهو الترتيب الذي بدا، وقتئذٍ، متكئًا على آليتي التفتيت والبعثرة للنص من جهة، والعزل عن السياق (التاريخي والاجتماعي والحضاري والثقافي)، إلى حدِّ الطرد من الثقافة كليًّا، من جهة أخرى. وهو ما يعني أن النصوص كانت تحضر كشظايا صورية مبعثرة وهائمة في فضاء المجرد، وعلى نحوٍ لا يسمح فقط بكل ضروب الاختزالات والمطابقات بينها، بل ويجعل أساس تفسير النص الفلسفي الإسلامي ومركزه قائمَين في الخارج عند اليونان.

وهكذا يبقى «سؤال الهوية» هو المهيمن على وعي القائمين بالدرس الحديث للنص الفلسفي، وذلك من خلال مَحْوَرَتِهِم لهذا الدرس حول مجرد ترتيب العلاقة بين نصهم الإسلامي وبين النص الفلسفي اليوناني. وبالطبع فإن التباين بينهم في نوع الترتيب الذي يتصورونه لهذه العلاقة لا يؤثر أبدًا في اندراجهم تحت مظلة «خطاب الهوية» الفَضفاضة.

[٧] علي سامي النشار، نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، ج١ (سبق ذكره)، ص٤٧، ٤٩.

ولسوء الحظ، فإن هذا التَّمَحْوُرَ حول الهوية كان لا بد أن يحول دون إنتاج معرفةٍ علمية منضبطة بالنص الفلسفي الإسلامي، على النحو الذي يلزم معه جعل «سؤال الهوية»، هو نفسه، موضوعًا «للسؤال».

والغريب حقًّا هو ما يبدو من أن التماثل يظل قائمًا بين من يُلح على الهوية المتوسطية لمصر (طه حسين) وبين من يؤكد على هويتها الإسلامية (مصطفى عبد الرازق)؛ وذلك من حيث تنبني الهوية، في الحالين، على ترتيب العلاقة مع أوروبا بالذات. وإذ يؤشر ذلك على دخول الآخَرية في تركيب الهوية عندهما معًا، فإن حقيقة أن ضغوط «السياسة» كانت هي التي تقف وراء هذا التركيب قد جعله أدنى ما يكون إلى التركيب «التجاوري» منه إلى التركيب «التفاعلي». فمن جهته، كان طه حسين مدفوعًا بضغوط الحالة السياسة التي أنتجتها ظروف توقيع معاهدة ١٩٣٦م بين مصر وإنجلترا. وبالطبع فإن تجاوب مصطفى عبد الرازق معه، ولو كان بالسير في الاتجاه النقيض، لا بد أن يكون محكومًا بضغوط نفس الحالة السياسية. ورغم أن ذلك يؤشر، بدوره، على أن الحاضر هو مركز التفكير في تلك الهوية، فإن هناك فارقًا بين أن يكون الحاضر أساسًا لقولٍ تأويليٍّ تنصهر فيه كل عناصر الهوية من دون اعتساف يئول إلى إقصاء — أو إسكات — بعض عناصرها، وبين أن يكون أساسًا لقولٍ يتمُّ فيه إقصاء بعض هذه العناصر على نحوٍ متعسفٍ. وفي كلمة أخرى، فإنه الفارق بين أن يكون الحاضر أساسًا لقولٍ «معرفي»، وبين أن يكون أساسًا لقول «أيديولوجي». ولعل ما يبدو من أن سؤال الهوية لم يُبارحْ موقعه، على مدى العقود، منذ اللحظة التي بلور فيها الرجلان خطابهما، لَمِمَّا يؤكد على أن ضغوط الحاضر لا تزال تحدد كل قولٍ في الهوية على نحوٍ أيديولوجي، وهو ما يلزم الوعي به — توطئة لتجاوزه — إذا كان القصد هو بناء مصر جديدة ومختلفة حقًّا.

قولٌ آخر في تجديد الخطاب

رغم ما يدنو من القرنين على ابتداء الانشغال بتجديد الدين وخطابه في العالم العربي، فإن هذا التجديد — وككل شيءٍ في هذا العالم التعيس — قد أخلف وعده وآلت مصائره إلى الإخفاق مكتملًا وشاملًا؛ وعلى النحو الذي ظهر جليًّا مع الصعود الكاسح — في أعقاب ثورات العرب — لجماعات الإسلام السياسي التي هي — على نحوٍ ما — الوريث التاريخي لمحاولات التجديد الممتدة منذ القرن الثامن عشر. فقد بدا أن هذه الجماعات قد ارتدَّت ناكصةً إلى ما يمكن القول إنه إسلام ما قبل العقل؛ الذي هو إسلام الانفعالات والتعصبات والغرائز الأولية الذي جعل من دول الثورات ساحة للإقصاء والدماء.

وإذ يبدو أن بعضًا من علل الإخفاق وسوء المآل، إنما يرتبط بالتباس المفاهيم وعدم انضباط دلالتها، والمضمون الفقير للعلاقة فيما بينها، فإن ذلك يئول إلى ضرورة البدء من ضبط المفاهيم وتحريرها من عبء التشوُّه والالتباس؛ وهو التشوُّه الذي يطال — لسوء الحظ — دلالة الثلاثي المفاهيمي (التجديد - الخطاب - الدين) الذي يتركَّب منه هذا العنوان الرئيسي: «تجديد الخطاب الديني». وهنا فإن الأمر يتعلق بوجوب إعادة النظر؛ ليس فقط في الدوال اللفظية الثلاث التي يتألف منها هذا العنوان، بل وفي طبيعة العلاقة التي تقوم — بحسب ما يكشف التحليل — بينها؛ والتي هي علاقة المجاورة. ولسوء الحظ، فإن «المجاورة» هي أبسط أشكال العلاقة وأكثرها فقرًا، إذا جاز أصلًا أنها علاقة. إذ الحق أن تلك «المجاورة» — أعني من حيث هي آلية الخطاب العربي الرئيسة في مقاربة مفاهيمه وترتيب العلاقة بينها — هي أحد أهم الجذور المُغذية لأزمته الضاغطة التي لا يزال يتخبط فيها. حيث المجاورة لا تحيل إلى ما هو أكثر من أن مفهومًا يقف إلى جوار آخر؛ بما يعنيه ذلك من أن العلاقة بينهما هي علاقة خارجية محضة. وغنيٌّ عن البيان أن كون العلاقة بين مفهومين، أو أكثر، هي ذات طابع «خارجي»، إنما يعني أن الواحد منهما

يظل وَحدة مصمتة ومغلقة على ذاتها؛ وبحيث لا يكون ممكنًا أن ينفتح الواحد منها على الآخر، مؤَثرًا فيه ومتأثرًا به، في سياقٍ تفاعلي يسمح للمفهوم أن يتخارج من ذاته ليتواصل مع الآخر بدل أن يتناحر معه، بحسب ما هو حاصلٌ حتى الآن. وضمن سياق هذه العلاقة التجاورية التي تُعَدُّ الأكثر صورية وفقرًا — لأن المفهوم، في إطارها، لا يملك إلا أن يقوم إلى جوار غيره، منكفئًا على ذاته، ومسجونًا داخل أسوار عزلته — فإنه لا بد من توقُّع أن يكون التجديد مجرد عملٍ خارجيٍّ لا يطال أبدًا ما يتعدى حدود سطح الخطاب؛ بمعنى أنه لا يتجاوز كونه مجرد طلاءٍ يستهدف «التجميل» وليس فعلًا معرفيًّا يصنع «التغيير». ويرتبط ذلك بأن فعلًا يستهدف «التغيير» حقًّا، لا بد له من تجاوز السطح إلى ما يقوم تحته من الأصول العميقة المؤسِّسة.

وابتداء من ذلك، فلعله يجوز القول بأن المأزق الأعتى لما جرى الاصطلاح على أنه خطاب التجديد إنما يتأتى من أنه لم يتجاوز حدود القول المعلن على السطح (أو المضمون المباشر) إلى ما يرقد تحته من الرؤى والتصورات الحاكمة. إذ يبدو أن عدم الوعي بهذه الرؤى والتصورات الحاكمة هو ما سيجعل المجددين المسلمين لا يفعلون، تقريبًا، إلا محاولة إجبار ما ينتمي إلى مجالٍ بعينه على الوقوف إلى جوار ما ينتمي إلى مجالٍ مغاير — أو حتى مناقضٍ — له بالكلية. وليس من شكٍّ في أن ذلك، بالذات، هو ما سيجعل الطهطاوي يضع «تدبير السياسة الفرنساوية» القائم على: «إن ملك فرنسا ليس مطلق التصرف، وإن السياسة الفرنساوية هي قانونٌ مقيِّد.» إلى جوار «تدبير الدولة المصرية» القائم على: «إن للملوك في ممالكهم حقوقًا تسمى بالمزايا، فمن مزايا الملِك أنه خليفة الله في أرضه، وأن حسابه على ربه، فليس عليه في فعله مسئولية لأحدٍ من رعاياه.» ولقد كان ذلك بمثابة التجسيد الفعلي — في مسألة بعينها — لحقيقة أن الطهطاوي لم يفعل — على العموم — إلا أن طلب من التراث الأشعري أن يرقد في سلام، كمكوِّن جَوَّاني، تحت زخارف الممارسة الحديثة كمكوِّن بَرَّاني، ليتشاركا معًا في بناء خطابه الذي لا يزال يشتغل — في عالم العرب — للآن. وهكذا فإن مبدأ «التحسين والتقبيح العقليين»، ذا الأصل المعتزلي، الذي استخدمه الطهطاوي كجسرٍ ينقل بواسطته ممارسة المُحدَثين إلى عالمه، قد كان عليه أن يتجاور مع مبدأ «نفي السببية» الأشعري؛ القاضي بأن «التأثير في الحقيقة للمولى سبحانه وتعالى، وأن إطلاق لفظ المؤثر على السبب إنما هو فقط باعتبار الظاهر.» وكان ذلك يعني أن ما يستحيل قيامه إذا غابت السببية (وهو مبدأ التحسين والتقبيح العقليين) عليه أن يشتغل إلى جوار مبدأ «نفي السببية» المناقض له؛ وعلى النحو الذي بدا معه أنه خطاب النقائض المتجاورة.

ولعل هذه النقائض المتجاورة هي ما ستقوم وراء ما فعله الأستاذ الإمام محمد عبده من وضع عقيدة الأشعرية (في الصفات) إلى جوار اعتقاد المعتزلة (في العدل)، في محاولته الرائدة لتجديد علم العقائد التي باشرها في «رسالة التوحيد». وذلك فضلًا عن أنه قد كان هو بعينه ما تقصد إليه الدعوة إلى «فتح باب الاجتهاد»، التي لم تكن تعني إلا محاولة ترميم البنية القديمة، مع استمرار التفكير نفسه من داخلها قائمًا. وهنا يلزم التنويه بأن استمرار التفكير ضمن ذات البنية القديمة قد كان من أهم العوائق التي حالت دون إنتاج «تجديدٍ» فعَّال يخرج بواقع العرب من أزمته. إذ تظل البنية الكلية قادرة؛ ليس فقط على تحييد كل اجتهادٍ جزئيٍّ، بل وتحويله إلى أحد العناصر التي تطيل بها أمد بقائها؛ وذلك بسبب ما تخايل به من قدرتها على التجاوب الدائم مع كل جديدٍ ومُستحدَث. وهكذا تنكشف الطريقة التي انفتح بها «باب الاجتهاد» — في العصر الحديث — عن مفارقة «التجديد» الذي يئول إلى إطالة أمد بقاء «القديم»، بل وحتى إدامة وجوده.

عن النخبة الصاخبة وعقلها اللاهوتي البائس!

لا تزال النخبة المصرية، وخصوصًا الأجنحة الأكثر صخبًا منها على ساحات الميديا ومواقع التواصل الاجتماعي، تُمارس «التفكير بالاختزال» على طريقة أسلافها؛ وبكيفية لا تَعرف معها تفسير أي شيء إلا بالارتداد به إلى «سببٍ» واحد لا نظير له. وهكذا فإن أطيافًا واسعةً من هذه النخبة تتسع لساسةٍ وفنانين ولاعبي كرة يتوافقون جميعًا على أن الحدث — أي حدث — هو نتاج الفاعلية المطلقة لفاعلٍ أصليٍّ واحدٍ؛ بحيث لا تحضر أي عناصر أخرى إلا باعتبارها محض وسائط وأدوات يشتغل من خلالها هذا الفاعل الأصلي الرئيس. وبحسَب ذلك، فإن الحدث لا يكون نتاج سيرورةٍ معقدة يتعدد فيها الفاعلون، بل يكون مجرد انعكاسٍ لإرادة فاعلٍ واحدٍ هي ما يلزم التعويل عليه في تفسير الحدث وفهمه، أو حتى محاولة التأثير عليه وتغيير وجهته.

وغنيٌّ عن البيان أن هذا الضرب من التفكير الذي ينزع إلى تفسير الظواهر — طبيعية واجتماعية وسياسية — بردِّها إلى سببٍ واحدٍ، هو نتاج العقل الميتافيزيقي اللاهوتي الذي لا يعرف تفسيرًا لشيءٍ إلا بردِّه إلى الله. وإذ لا ينشغل هذا العقل اللاهوتي إلا بربط الظواهر بفاعلها الأول، وبالكيفية التي يكون معها قصد هذا العقل هو إدراك الوجه الذي تدلُّ به هذه الظواهر على وجود فاعلها الأول، فإن ذلك يؤدي إلى نتيجةٍ مباشرةٍ تتمثل في إغلاق الباب أمام أي إمكانية لإنتاج معرفةٍ علمية بالظواهر جميعًا (طبيعية وسياسية وغيرها). وينشأ ذلك عن حقيقة أن رد الظواهر جميعًا إلى سببٍ أول، هو الفاعل حقًّا، يؤدي إلى اعتبار كل الأسباب الثواني هي مجرد وسائط يُمكن تعطيلها والقفز فوقها؛ وبما يتجلى في مبدأ إنكار السببية الأشعري. إن ذلك يعني أن العقل اللاهوتي لا يتصور أن ثمة أسبابًا

أو قوانين موضوعية، مستقلة عن إرادة الفاعل الأول، تكون هي الحاكمة لحركة هذه الظواهر، بل تبقى جميعًا مشروطةً بإرادة فاعلها الأول (الذي هو «الله» في العالم الطبيعي، و«الحاكم» في العالم السياسي). ومن دون شكٍّ فإنه يستحيل قيام معرفة علمية من دون وجود هذه الأسباب والقوانين الموضوعية.

وإذ يئول ذلك إلى ربط الوضع الذي عليه الظواهر (سواء كانت طبيعية أو سياسية) بإرادة فاعلها الأوحد، وليس بشروطٍ موضوعيةٍ تتحكم فيها، فإنه لا معنى لذلك إلا أن العقل اللاهوتي لا بد أن ينتهي إلى إحلال «إرادة الفاعل» محل «القوانين الموضوعية»، باعتبار أن هذه الإرادة هي المحدِّدة لحركة الظواهر. وبالطبع فإنه يترتب على ذلك أنه لا إمكان لإحداث أي تغييرٍ في هذه الظواهر إلا بالتأثير في «إرادة الفاعل»، ما دام أنه لا وجود لقوانين موضوعية يكون فهمها هو المقدمة اللازمة للتأثير في الظواهر المحكومة بها. ومن هنا فإن العقل اللاهوتي لا يعرف إلا محض «الدعاء والطلب» من الفاعل الأوحد لعله ينجح بهذا الدعاء والاستجداء في التأثير في إرادته على نحوٍ يكفل تغيير الواقع نحو الأفضل. وعلى العكس، فإن العقل العلمي يُعوِّل على الوعي بالقوانين الموضوعية الحاكمة لحركة الظواهر باعتبار أن ذلك وحده هو السبيل الممكن للتأثير فيها وتغييرها.

وللغرابة، فإن القناع الحديث الذي تُزركش به النخبة المصرية تفكيرها لا يقدر على إخفاء الطابع الميتافيزيقي اللاهوتي لعقلها. ولعل ذلك يتجلَّى صريحًا فيما يقوم عليه خطابها السياسي بالذات من الارتداد بالحدث السياسي إلى إرادة فاعلٍ أوحد يتمثل في الحاكم القائم على رأس النظام. وبالطبع فإنه ما دام كل ما يحصل في الواقع السياسي يرتدُّ إلى إرادة الحاكم الذي هو وحده الفاعل حقًّا، فإنه يجري النظر إلى كل ما يمكن اعتباره من قبيل الشروط الموضوعية المحدِّدة للحدث السياسي على أنها وسائط يمكن تعطيلها والقفز فوقها؛ فيما يبدو وكأنه التجلِّي الحديث لمبدأ إنكار السببية الأشعري.

ويترتب على ذلك أن كل ما يحصل في المجال السياسي، مما لا تقبله هذه النخبة الصاخبة، هو مما لا بد من ربطه مباشرة بإرادة الفاعل الأوحد؛ الذي هو الحاكم. وبالمثل، فإن ما تبتغيه من التغيير المأمول يكون مربوطًا، بدوره، بالتأثير في إرادة الحاكم الفاعل؛ سواء باستجدائها أو قلبها. ومن هنا فإن هذه النخبة لا تعرف إلا مجرد التصويب على رأس النظام السياسي (بصرف النظر عن شخصه) باعتبار أن ذلك هو السبيل لإحداث ما تبتغي من التغيير، وتنسى أن الواقع السياسي يكون نتاج سيرورةٍ معقدة من الفاعليات التي يتعدد فيها الفاعلون، وتتضافر فيها عوامل موضوعية شتَّى ذات طبيعةٍ تأسيسية. وإذ

تمارس النخبة هكذا، فإنها لا تفعل إلا ما درجت عليه من اختيار الأيسر؛ والذي يتمثل في الوقوف عند مجرد «الإجرائي» الظاهر، مع الإهمال الكامل للعوامل الموضوعية التأسيسية العميقة. وحتى ضمن سياق الانشغال بالإجرائي، فإن الأمر لم يتجاوزْ مجرد سعي هذه النخبة إلى إبراء ذمتها، مكتفيةً بمجرد الهتاف بالشعارات النبيلة، ثم الجلوس بعدئذٍ في مقاعد الشامتين أو الشاتمين. ولأنه يستحيل، من دون تفكيك هذه العوامل الموضوعية التي تضرب بجذور غائرةٍ في الأبنية التاريخية والذهنية، إحداث أي تغيير حقيقيٍّ في الواقع القائم، فإن انشغال النخبة عن إنجاز مثل هذا التفكيك سيؤدي بها إلى الاستمرار في السير على نفس النهج الزاعق — ولكن غير المنتِج — في مواجهة التردِّي القائم.

وليس من شكٍّ في أن ذلك هو ما أورثها العجز الهيكلي الذي تُعاني منه، والذي جعلها غير قادرةٍ على الوفاء بمتطلبات التحول الديمقراطي الذي ترنو إليه مصر. بل إن هذا العجز قد جعل تلك الشرائح الصاخبة تلجأ — وللغرابة — إلى استدعاء أحد أهم عوائق التحول الديمقراطي — وهو الإسلام السياسي — للتعويل عليه في إنجاز هذا التحول. ومن هنا فإنه ليس غريبًا أن شرائح من هذه النخبة الصاخبة لا تُمانع الآن في العمل كوكيلٍ للإسلام السياسي، وفي أكثر أشكاله عنفًا ودمويةً، من أجل ما تقول إنه بناء الديمقراطية. وإذ يبدو أنهم يَحذُون، هكذا، حَذْو قطاعات النخبة المدنية السورية التي تحالفت مع الإسلام السياسي (الذي لبس القناع الإخواني الرقيق أولًا ثم تكشَّفت حقيقته الداعشية العنيفة لاحقًا) فألقت بسوريا إلى الهاوية، فإن ذلك يعني أن عمل هذه القطاعات الصاخبة من النخبة العربية هو أن تهدم الدولة، لا أن تبنيها.

عن داعش وفقه الدم وإسكات القرآن

تكاد ممارسات جماعات الإسلام السياسي، التي تُعربد الآن في العالم العربي، أن تنطق بأن جوهر مسعاها هو بناء صورة الإسلام على أنه دين الدم والرءوس المقطوعة التي يتلاعب بها الأطفال. فإنه لا يتواتر عن هذه الجماعات، التي تكاد جميعًا أن تعقد لواء البيعة للخليفة الداعشي القابع في أرض العراق، إلا أخبار الذبح والرجم والتفجير والغصب. وهم يمارسون ذلك كله باسم إسلام لا يحتجُّون عليه — في الأغلب — بشيءٍ من القرآن، بقدر ما يرجعون بكل دلائلهم وشواهدهم على ممارساتهم الدامية إلى ما يقولون إنها «السُّنَّة»؛ على النحو الذي لا بد أن ينفتح معه الباب أمام التساؤل عن أصل الأصول الذي يقيمون عليه «فقه الدم» الذي يعتمدونه. إذ يلحظ المرء الضمور شبه الكامل لدور القرآن في بناء الفقه الذي تعتمده كافة جماعات الإسلام السياسي، لحساب ما يظهر من اعتمادها الكامل تقريبًا على ما تقول إنه «السنَّة» المنسوبة للنبي الكريم. بل إنه يبدو، وللغرابة، أن الأمر يبلغ إلى حدِّ إسكات صوت القرآن تمامًا، وإسقاط حكمه، ليصبح ما يجري نسبته إلى السنَّة هو الناطق بالحكم؛ حتى ولو كان هذا الحكم مُغايرًا لحكم القرآن.

إذ يبدو، لسوء الحظ، أن الكثير مما يجري نسبته إلى السُّنَّة هو نتاج خبرةٍ تاريخية اتجه القصد إلى تثبيتها من خلال ردِّها إلى مصدر السيادة العُليا في الإسلام؛ الذي هو النبي الكريم. وضمن هذا السياق فإنه قد نشأ وضعٌ غريبٌ يتمثل في أن الحكم لم يعد نتاجًا لحديثٍ قائمٍ نطق به النبي بالفعل، بل بات الحكم المرغوب فيه يُوجَد أولًا ثم يجري اصطناع الحديث الذي يؤسس له، وجعلُ النبي ينطق به. ومن هذا ما أورده «ابن الجوزي» عن البعض من القول: «انظروا هذا الحديث ممن تأخذونه، فإنَّا كنا إذا رأينا رأيًا جعلنا له حديثًا ...» (بل يبلغ الأمر حدَّ تجاوز الرأي إلى الهوى عند آخرين؛ وبحيث قال آخرون: إن هذه الأحاديث دين، فانظروا عمَّن تأخذون دينكم، فإنَّا كنا إذا هوينا أمرًا صيَّرناه حديثًا

…) وكذا قال بعضهم: «كنَّا إذا اجتمعنا واستحسنا شيئًا جعلناه حديثًا.» وقد ترتب على ذلك أن المرء «لا يكاد يجد فرعًا فقهيًّا مُخْتَلَفًا فيه إلَّا وحديثٌ يُؤيد هذا، وحديثٌ يؤيد ذاك.» وبما يئول إلى تعرية المأزق الذي ينتهي إليه التفكير في الفقه بمجرد الحديث، حيث تتعارض الأحكام تبعًا لتعارض الأقوال التي يرجع تعارضها إلى صدورها — بحسب ما يظهر — عن الميل أو الهوى.

ومن هذا ما مضى إليه البعض من أنه «في إطار القصد إلى إكساب الأحكام شرعية اجتماعيةً ودينية أسند أصحاب المدارس التشريعية القديمة آراءهم إلى التابعين الذين كانت لهم مكانةٌ دينية مرموقة مثل: إبراهيمَ النخَعي وسعيد بن المُسَيَّب وغيرهما، ثم انتقلوا إلى نسبة آرائهم إلى الصحابة، ثم تدرَّجوا إلى نسبتها إلى النبي، وبذلك اتَّخذتْ آراؤهم طابعًا إلزاميًّا. وهذا الوضع هو الذي أنتج ما سيجري تسميته بحركة المحدِّثين في القرن الثاني للهجرة، والذين أكَّدوا على أن أي حكمٍ يجب أن يكون مستندًا إلى السُّنة النبوية، فلا يجب الاقتصار على الرأي أو العادة والعرف.» وبالطبع فإن ذلك يعني أنه يلزم الحذر فيما يتعلق بصحة نسبة الكثير مما تجري نسبته إلى النبي الكريم فعلًا. وحتى على فرض أن النبي الكريم قد قام ببعض ما تجري نسبته إليه من ممارساتٍ يردها فقهاء الدم إليه، فإنه يبقى التساؤل قائمًا عمَّا إذا كان يمكن التعاطي معها بما هي جزءٌ من تجرِبةٍ تاريخيةٍ قابلة للفهم ضمن ظروفها، أم أنه يلزم قبولها بما هي من أصول الدين واجبة الاتباع؟

وإذ يُحيل كل ذلك إلى أن فقه الدم الذي تعمل بحسَبه جماعات العنف الإسلاموي الراهنة هو نتاج خياراتٍ وانحيازاتٍ بشرية تاريخية راح يجري التعالي بها إلى مقام الأصل الديني عبر إلحاقها بالسنَّة النبوية؛ فإن ذلك يعني أن انحيازات البشر هي الأصل المتخفي في إسكات صوت القرآن وتضعيفه. ولعله يبدو واضحًا أن آلية إسكات القرآن قد انطلقت من إخفاء تلك الانحيازات البشرية في ثنايا السنَّة التي كانت قد خضعت — مع نهاية القرن الثاني الهجري — لتحولٍ جرى معه اعتبارها وحيًا كالقرآن؛ ثم جرى ترتيب العلاقة بينها وبين القرآن على النحو الذي راح معه البعض — من الحنابلة بالذات — يتجاوز بها حدود كونها مُبيِّنةً للقرآن إلى اعتبارها حاكمةً عليه. لكن الغريب حقًّا هو ما يبدو من أن هذا الإسكات للقرآن إنما يتحقق بأسانيد من القرآن ذاته؛ وعلى النحو الذي يظهر معه أن القرآن يكاد يعمل ضد ذاته. لكن قراءة مدققة تكشف عن أن هذه الأسانيد (القرآنية) كانت — ولا تزال — ساحةً لضروبٍ من التوجيه الدلالي الذي اضطرها — تحت ضغوطه المتعسفة الغليظة — إلى النطق بما كان يُراد لها أن تنطق به.

ولعل ذلك ما تؤكده قراءة للشاهد القرآني: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ الذي لا يزال متداولًا بين الجمهور للآن، ويجري استخدامه للبرهنة على أن كل ما ينطق به النبي هو من الوحي. فإن المرء ما إن يبدأ في التساؤل عن مدى جواز التسليم الآن ببعض ما يُنسب إلى النبي مما يتعلق بمسائل يجوز التحاور — أو حتى الاختلاف — معها، إلا ويكون الاحتجاج في مواجهة مثل هذا التساؤل بأنه لا ينطق عن الهوى، بل عن الوحي. وبالطبع فإن أصحاب هذا الاحتجاج يصرفون دلالة الآيتين؛ ليس فقط إلى كل ما ينطق به النبي، على العموم، من القرآن وغيره، بل — وهو الأخطر — إلى ما يُنسب إليه النطق به.

وعلى العكس من ذلك، فإن المفسرين الكبار يُلحُّون على قصر دلالة الآيتين في النطق بالقرآن وحده. ومن هذا ما صار إليه الطبري من أن دلالة الآيتين تُشير إلى أن محمدًا ما ينطق بهذا القرآن عن هواه، لأنه ما هو إلا وحيٌ يوحيه الله إليه. ولعل ذلك ما يؤكده سياق نزول الآيتين الذي يربطهما بقصة «الغرانيق» التي نَسبتْ إلى النبي النطقَ بما ينفي القرآن أنه من الوحي؛ بما يعنيه ذلك من أن القرآن ينفي عن أي شيء عداه — ولو كان مما ينطق به النبي — أن يكون وحيًا.

إن ذلك يعني أن الداعشيين لا يفعلون — تبريرًا لدمويتهم — إلا التلاعب بالدلالة على النحو الذي يجعل كل ما يُنسب إلى النبي النطق به من الوحي؛ ولو كان مما يتعارض مع القرآن.

قولٌ عن الحرية الدينية وخطاب تسييس الإسلام

قراءة في كتاب «الحرية الدينية في الإسلام»

يكاد العالم أن يتحول — على مدى العقود الأخيرة — إلى ساحة للتداعيات المدمرة لما يمكن القول إنه الانفجار العظيم لظاهرة تسييس الإسلام التي بدأت إرهاصاتها الأولى مع جمال الدين الأفغاني عند أواسط القرن التاسع عشر. وللغرابة، فإن أرض الإسلام التقليدية، في عوالم العرب، لم تكن هي التي شهدت الانبعاث الأول لتلك الظاهرة، بل كانت الهند التي شهدت — في هذا الوقت — إسقاط الحداثة الأوروبية لحكم المسلمين لها. إنها مفارَقات التاريخ وتصاريفه التي تجعل للهند دورًا في ولادة الحداثة وفي انبعاث الإسلام السياسي. فإذ كان المسلمون قد منعوا الأوروبيين من الوصول إلى توابل الهند وبخورها المقدَّس في نهايات العصور الوسطى حين سدُّوا طرق الشرق إليها في أواسط القرن الخامس عشر، فإن الأوروبيين قد اندفعوا في مغامرتهم الكبرى التي قادت إلى اكتشاف العالم الجديد، وبما آل في النهاية إلى انبثاق عصر الحداثة الذي تغيَّر معه تاريخ العالم بأسره. كان الأوروبيون قد اكتشفوا كروية الأرض، فاستنتجوا إمكان الوصول إلى الهند من خلال الإبحار غربًا، ترتيبًا على أن إبحار الإنسان على كرة الأرض في اتجاه الغرب سوف يصل به حتمًا إلى النقطة التي يريد في الشرق. لقد كانت الهند، والحال كذلك، هي نقطة البَدء في المغامرة الكبرى التي صنعت بها أوروبا مَأثُرة الحداثة؛ تلك المأثرة التي عادت بعدها أوروبا إلى الهند ذاتها لتقوم بإسقاط حكم المسلمين لها. ومع إسقاط حكم المسلمين للهند، فإن البعض ممن قيل

إنهم المجددون فيها قد راحوا يرادفون بين إسقاط «الحكم» وإسقاط «الدين»؛ وبما رتبوه على ذلك من استحالة «إقامة دين الإسلام» إلا من خلال «إقامة حكم الإسلام». ومن هنا تحديدًا بدأ المسار الطويل لتسييس الإسلام الذي انتهى إلى اعتبار «الحكومة» جزءًا من الإسلام وركنًا من أركانه وفروضه التي يموت المرء مِيتة جاهلية إذا لم يكن من الساعين إلى إقامتها. فإن اعتبار إقامة «الحكومة» شرطًا لإقامة «الدين» قد أدى إلى اعتبار إقامتها واجبًا دينيًّا؛ لأن ما يتم به الواجب هو واجبٌ أيضًا. ولسوف يترتب على ذلك أنه إذا كانت إقامة الحكومة واجبًا دينيًّا، فإن السبيل إلى إقامتها — ولو كان الجهاد والقتال — سيكون من قبيل الواجب الديني بدوره. ويعني ذلك بالطبع أن النزوع القتالي أو «الجهاد» العنيف سوف يكون هو النهاية المنطقية لخطاب تسييس الإسلام الذي هبَّت رياحه على أرض العرب من خارجها. والمدهش أن الهند قد أبت إلا أن تُقدِّم للإسلام أيضًا هذا الوجه القتالي العنيف بعد قرنٍ من بدء تبلور خطاب تسييس الإسلام في فضائها. ولقد تحقق ذلك مع «أبي الأعلى المودودي» الذي قدم التسويغ العقيدي والفقهي لهذا الإسلام القتالي العنيف. وهنا فإنه إذا كان تأثير الأفغاني قد امتدَّ في العالم العربي، لا من خلال «محمد عبده» كما هو شائع عن خطأ، بل خلال من يمكن القول إنه تلميذه الأكبر؛ وهو «السيد رشيد رضا» الذي أخرج من عباءته «حسن البنا»، فإن تأثير المودودي سوف يتمدد من خلال «سيد قطب» الذي هو الوريث المباشر للبنا. ويعني ذلك بالطبع أن الشرط الهندي قد ساهم في صياغة الوجهين السياسي والجهادي للإسلام.

وجديرٌ بالملاحظة أن تيار تسييس الإسلام — الذي يبلغ ذروة حضوره في هذه الآونة — يمثل خطرًا داهمًا، ليس فقط على مبدأ الحرية، بل على كل ما يتصل بحقوق الإنسان على العموم. فإذ تنزع السياسة، على العموم، إلى خلق قواعد عينية محددة لكي تحكم من خلالها كل ما يحدث في المجال العام، فإنه سيكون من المنطقي أن يؤدي اعتبارها جزءًا من الدين إلى الإلحاح على تحويل هذا الدين ذاته إلى مجموعة من الأحكام والتكاليف والقواعد الإجرائية الضابطة التي يكاد معها أن يفقد كل محتواه العقلي والروحي. إذ تدرك السياسة أن تحويل الدين إلى جملة قواعد وأحكام تضبط بها المجال العام سوف يهبها قداسة يستحيل معها تحدِّي قوتها المُلزمة. ومن هنا فإن تسييس الإسلام يكون مصحوبًا باختزال الشريعة في مجرد جوانبها البَرَّانية الإجرائية من الحدود والأحكام والتكاليف. ولقد كان لا بد أن يؤدي هذا الاختزال إلى إقامة بناء الشريعة على مرويات الأخبار والنصوص، وليس على المقاصد الكليَّة والأصول. فإن إقامة الحكم الشرعي على الأخبار والنصوص

المأثورة عن أصحاب السيادة العليا في الإسلام (في القرون الثلاثة الأولى المفضلة) تجعل له قوة إلزام تفوق مثيلتها في حال إرجاعه إلى المقاصد والأصول التي تكون في حاجة إلى الاشتغال عليها بالعقل. ويرتبط ذلك بالطبع بما استقر بين جمهور المسلمين من النظر إلى العقل بوصفه ميدانًا للنقص والقصور؛ على النحو الذي كان لا بد أن يجعل للنص سلطة تَفُوق بكثير تلك التي للعقل. وإذ تجد السياسةُ نفسَها في وضع الاختيار بين النص كأصلٍ للحكم، وبين العقل كمصدرٍ له، فإنها ستختار تأسيس أحكامها على النص؛ لأن ذلك يُقلل من إمكان أن تكون هذه الأحكام موضوعًا لأي مساءلةٍ أو نقاش. فإن تأسيس الحكم على العقل — من خلال تفكيره في مقاصد الشريعة وأصولها — سوف يفتح الباب أمام جعل الحكم موضوعًا لنقاشٍ ومساءلةٍ لا تقبل بها السياسة، وخصوصًا حين تكون مستبدةً وباطشة.

وهنا يلزم التنويه بأن السياسة — في خطاب تسييس الإسلام — لا يمكن أن تكون إلا مستبدة وباطشة. ويرتبط ذلك بأن جعل السياسة ركنًا من أركان الدين وفروضه لا يعني إلا أن تكون من سياسة «القول الواحد»، وليس «الأقوال المتعددة». والحق أن القصد من تَديِين السياسة ليس شيئًا إلا إبعاد أي قولٍ غير ذلك الذي يتبناه القابضون على سلطة الحكم، باعتباره محض كفرٍ وهرطقة. وليس من شكٍّ في أنه لا معنى لأن تكون السياسة مجرد ساحة للقول الواحد إلا أن تكون ساحة إكراه وإجبار؛ بالمعنى الذي يستحيل معه أن تكون ساحة لأي حريةٍ، ناهيك عن الحرية الدينية بالذات.

وفي المقابل، فإن فهمًا مغايرًا ينأى بالسياسة عن أن تكون ركنًا من أركان الإسلام وفرائضه، بل يبلغ إلى تصور أنها لا تفعل إلا أن تحول الإسلام إلى قناعٍ تغطي به على استبدادها، كان لا بد أن ينتهي إلى تصورٍ للشريعة يلحُّ على اعتبارها من جهة مقاصدها الكليَّة وأصولها التأسيسية الكبرى. وإذا كان تسييس الإسلام قد أدى إلى اختزال الشريعة في جوانبها «الإجرائية» (من أحكام وتكاليف)، وبما ترتب على ذلك من إقامة الأحكام على «النصوص»، فإن تحرير الإسلام من السياسة يئول إلى اعتبار الشريعة من جهة جوانبها «التأسيسية» (من المقاصد والأصول)؛ وبما يترتب على ذلك من استناد الأحكام إلى «العقول»، وليس «النصوص». وفي هذا التباين بين خطابين؛ ينبني أحدهما على تسييس الإسلام، بينما يقوم ثانيهما على السعي إلى تحريره من السياسة، يكمن الجذر الغائر للصراع حول مبدأ الحرية الدينية في الإسلام بين الشيخ عبد المتعال الصعيدي وبين خصومه. فإذ يكاد تفكير خصومه، من المعارضين لمبدأ الحرية الدينية، أن يعكس نظام

خطاب تسييس الإسلام، بما يلازمه من اختزال الشريعة في جانبها الإجرائي، وبما يرتبط بذلك من جعل «النص» هو مستند الحكم الشرعي المانع لمبدأ الحرية في الاعتقاد، فإن تفكير الشيخ الجليل يعكس، في المقابل، نظام خطاب تحرير الإسلام من السياسة، بما يلازمه من اعتبار الشريعة من جهة جانبها التأسيسي، وبما يرتبط بذلك من جعل «العقل» هو الفاعل الرئيس في بناء الحكم الشرعي المؤكد لمبدأ حرية الاعتقاد. وهكذا فإنه إذا كان خصوم الشيخ قد استندوا في تقرير الحكم المانع لحرية الاعتقاد على نص الحديث المنسوب إلى النبي الكريم «من بدَّل دينه فاقتلوه»، فإن الشيخ الصعيدي قد استند في تقريره لحرية الاعتقاد على قراءةٍ تحليلية لبنية ونظام أصول الإسلام الكبرى، ومن أهمها أصل التوحيد. فإن «الحرية» — على العموم — هي الجوهر العميق لشهادة التوحيد «لا إله إلا الله». حيث تقوم الشهادة على ركني النفي والإثبات؛ بمعنى نفي الألوهية عن مدعي السيادة من طغاة البشر الذين كانوا يُلزمون الناس بالخضوع لهم وعبادتهم، وإثبات السيادة لله وحده — كموجود مفارق — على نحوٍ يكون معه الإقرار هو الضامن لحريةِ البشر. ومن هذا ما يبلغ إليه الشيخ من أن «التوحيد هو دين الحرية.» ولا يقف الشيخ الصعيدي عند تأسيس الحرية على أصل التوحيد، بل يؤسسها، من جهة أخرى، على أصل التكليف. وهو يرتب ذلك على ما هو معلومٌ من أن قبول التكليف يفترض أن المرء حرٌّ في قبوله أو رفضه أصلًا؛ بما يعنيه ذلك من أن «الحرية» هي الشرط الأولي المؤسس للإيمان. ومن هنا فإنه لا تكليف على الفاقد لأصل الحرية. وإذ تكون «الحرية» هي أساس التكليف المُنشئ لفعل الإيمان، فإنه لا يمكن أن يكون فعل التكليف نافيًا للحرية. حيث الفرع الناشئ لا يمكن أن يكون نافيًا للأصل المنشئ له. ومن هذا ما صار إليه من أنه «يمكننا أن نُضيف إلى دليل العقل، في ثبوت الحرية للمرتد، أن من يُسلِم يؤخذ إلى الإسلام بالاختيار في الابتداء، ليكون إسلامه إسلامًا صحيحًا على ما سبق من اشتراطهم للاختيار في صحة الإسلام، وهذا الشرط يجب أن يكون في الدوام كما يجب أن يكون في الابتداء، كشرط الطهارة في الصلاة، فإنه يُشترط للصحة في الابتداء والدوام، فيجب أن يكون المسلم مُختارًا في إسلامه دائمًا، ليستمر إسلامه إسلامًا صحيحًا، وحينئذٍ لا يكون لأحد إكراهه عليه إذا أراد تركه بمقتضى استمرار اختياره فيه؛ لأن حقَّه في الاختيار فيه باقٍ بعد إسلامه لم ينقطع، ولا يصح لأحد أن يسلب منه هذا الحق.»

وهكذا يؤسس الصعيدي مبدأ الحرية الدينية على أَصلَيِ التوحيد والتكليف التأسيسيين؛ وبما جعله ينتهي إلى تفنيد الحُجَج التي يستند عليها نُفاة مبدأ الحرية.

وإذا كان نُفاة الحرية قد أقاموا حُجَّتهم على الآثار المنسوبة إلى النبي من جهةٍ، وإلى ما قيل إنه إجماعِ الصحابة من جهة أخرى، فإن الصعيدي قد قام بتفنيدها — بل حتى إسقاطها — منطلِقًا من أولوية التأسيسي (أصل الحرية) على الإجرائي (حد الردة) في الشريعة، بما يترتب على ذلك من تضعيف النص — أو إسقاطه — لحساب الأصل أو القصد. ولعل في هذا المنطلَق ما يصلح أساسًا لبناء خطابٍ بديل لذلك الذي يدرك الجميع الآن أنه قد بلغ بالإسلام والمسلمين معًا إلى ذروة الأزمة. فهل يدرك أصحاب الفضيلة، من حرَّاس الإجرائي والنصِّي، أنه لا سبيل إلى بناء دورٍ فاعلٍ للإسلام في عالم متغير إلا عبر اعتباره من زاوية أصوله ومقاصده التأسيسية الكبرى؟!

تجديد الخطاب الديني

قولٌ أولي في التجديد والعمران

يلحظ المرء ازديادا في الحديث عن «التجديد» منذ أشار رأس الدولة المصرية إلى وجوب «تجديد الخطاب الديني». ولأن المفاهيم تعاني في مصر، على العموم، من ثقل الحمولات الأيديولوجية التي يجري تحميلها بها على النحو الذي يجعل منها أسلحةَ تَقاتل، بدل أن تكون ساحات تواصل، فإنه يلزم البَدء من الضبط المعرفي لمفهوم التجديد لكي لا يتحول إلى مجرد موضوعٍ لثرثرة لن يكون لها أي تأثيرٍ في الواقع. ولعل نقطة البدء في السعي إلى ضبط المفهوم معرفيًّا تنطلق من وجوب الوعي بأن التجديد لا يكون فعلًا معزولًا وقائمًا بنفسه خارج أي سياقٍ يحدده ويؤثر فيه، بل إنه يتحقق ضمن شروطٍ لا يكون قابلًا للفهم خارجها؛ هي شروط العمران التي ينشأ فيها. وإذا كانت التجرِبة العربية قد عرفت — حسب ابن خلدون — نمطين من العمران؛ أحدهما «بدوي»، والآخر «حضري»، فإنه يبدو أن الطبائع الخاصة بكل واحدٍ من النمطين لا تزال هي المحددة لفعل التجديد في عوالم العرب للآن، على أن يكون معلومًا أن طبائع العمران البدوي لا تزال حاضرةً رغم غياب الحامل المادي لها. وتتأتى المشكلة الحاصلة في عوالم العرب الآن من تصور أن التجديد المرتبط بنمط العمران البدوي هو بمثابة أصلٍ مطلقٍ وغير مشروطٍ بطبيعة عمرانه، وقابلٍ لذلك للتحقق ضمن شروط أي واقعٍ.

وهكذا يتبلور المأزق الأعتى للتجديد الذي يأتي من تصوره بمعزل عن طبيعة العمران الذي ينبثق ويتحقق داخله. حيث إن طبيعة العمران تحدد جوهر التجديد على النحو الذي

يستحيل معه أن يكون التجديد المشروط بظروف عمرانٍ بعينه قابلًا للتحقق في ظروف عمرانٍ مغاير. وللغرابة فإنه يبدو أن بعضًا ممن يُشار إليهم على أنهم من رموز السلف الكبارٍ قد كانوا من العاملين بقاعدة الترابط الحاسم بين التجديد والعمران. حيث إن هذا الترابط، ولا شيء سواه، هو ما يقف وراء رفض فقيه الحجاز الكبير الإمام مالك أن يعمل فقهه خارج ظروف العمران الحجازي الذي تبلور فيه؛ وألمح إلى أن تشغيله ضمن العمران العراقي — بحسب ما أراد العباسيون — سوف يكون جالبًا للعسر والمشقة. وإذ يكاد هذا الإدراك أن يكون غائبًا عن الوعي الراهن، فإنه يلزم بيان الارتباط، غير القابل للانفكاك، بين التجديد الديني وشروط العمران الذي يتحقق داخله، لكي لا يبقى للتجديد باب واحد لا يُؤتى إلا منه فقط.

وكمثال على هذا الارتباط الحاسم بين التجديد والعمران، فإنه يمكن الإشارة إلى التجديد الذي قدمه مجدد الجزيرة العربية الكبير في القرن الثامن عشر؛ وهو الشيخ ابن عبد الوهَّاب الذي تمحورت دعوته حول تنقية عقيدة التوحيد مما لابَسَها من شوائبِ ما رأى أنه من الشرك. حيث يتعلق الأمر ببدعٍ شركية داخلت المعتقد النقي، ولا بد من إعلان البراءة والتطهُّر منها. وهنا يلزم التأكيد على أن الطبيعة المعزولة والقاسية لمنطقة «نجد» — التي نشأ فيها الشيخ محمد بن عبد الوهَّاب — قد فرضت تبلور التجديد على النحو الذي يكون فيه استرجاعًا لنموذج الإسلام الأول في تعاطيه مع عرب شبه الجزيرة. ويتفرَّع ذلك عن حقيقة أن هذه العزلة القاسية قد عملت على استمرار قيام العمران البدوي على نفس الحال الذي كان عليه وقت ابتعاث النبي محمد بالإسلام لأول مرة. وبالطبع فإن هذا العمران البدوي يرتبط بطرائق في التفكير والسلوك، وحتى التعبُّد، بدا معها للشيخ ابن عبد الوهَّاب أن أهل نجد قد عادوا إلى نفس ما كان عليه أعراب الجاهلية. وهنا يلزم التأكيد على أن ما بدا لابن عبد الوهَّاب وكأنها عودتهم للجاهلية لم يكن اختيارًا لهم، بقدر ما كان من تداعيات استمرار قيام العمران البدوي الذي لا بد أن يفرض على أصحابه هذا النوع من السلوك والتعبُّد. فإذ يتمحور العمران البدوي — بحسب ما يكشف عنه ابن خلدون — حول مفهوم العصبية القبليَّة التي تحيل إلى السطوة الغالبة لقيم القوة والتقليد والاتباع والتأسي بالكبراء، والتوسُّل بهم كوسطاء، فإن ذلك بعينه هو ما أدرك الشيخ ابن عبد الوهَّاب غلبته على ممارسات أهل نجد في عصره. ومن هنا فإن ما تبيَّنه ابن عبد الوهَّاب عند أهل نجد «من مسائل الجاهلية» المائة يكاد بأسره أن يتوزَّع على منظومة القيم الغالبة على العمران البدوي من قبيل القوة والتقليد والاتباع والتوسُّل بالكبراء وغيرها.

فهم يتوسلون بالوسائط في العبادة، ويقلدون في الدين، ويحتجون بما كان عليه الآباء بلا دليل، ويعتبرون عدم الانقياد لوليِّ الأمر فضيلة؛ وهي الأمور التي تكاد أن تكون جميعًا من لوازم عمران البداوة.

وإذا كان ابن خلدون قد كشف، فيما سلف، عن أن ما يؤسس لهذه المنظومة البدوية هو «اعتياد أهلها الشظف وخشونة العيش ... (الذي يتولَّد عنه) خُلق التوحُّش الذي يجعلهم أصعب الأمم انقيادًا بعضهم لبعض، للغلظة والأنفة وبُعد الهمة والمنافسة في الرياسة، فقلَّما تجتمع أهواؤهم.» فإنه قد رتب على ذلك «أن العرب لا يحصل لهم المُلك إلا بصبغة دينيةٍ من نبوَّة أو ولاية أو أثرٍ عظيمٍ من الدين على الجملة.» بما يعنيه ذلك من جوهرية الدين في الخروج بالعرب من خُلق التوحُّش/الطبيعي إلى التهذُّب بالمُلك/المدني. إذ الحق أن مفهوم «المُلك» يحمل عند ابن خلدون دلالة حضارية، تتجاوز به مجرد دلالته السياسية الضيقة إلى دلالةٍ أوسع تُشير إلى انتقاله بالبشر من حال الاجتماع الحيواني/الهمجي إلى الاجتماع التأنُّسي/المدني. ولعل هذا هو ما حدا بابن عبد الوهَّاب إلى إدراك أنه لا سبيل إلى إخراج أهل الجزيرة العربية في عصره مما هم عليه من حال الاجتماع شبه الجاهلي — الذي تفرضه طبائع العمران البدوي — إلا باسترجاع إسلام العصور الأولى المفضَّلة. وبالطبع فإن ذلك يعني أن الوهَّابية هي من قبيل التجديد الذي فرضته طبائع العمران البدوي، ومن دون أن تكون قابلةً للفهم — أو الاشتغال — خارج شروط هذا العمران أبدًا. وبالطبع فإنه يمكن القطع — ترتيبًا على ذلك — بأن دعوة ابن عبد الوهَّاب تُحيل إلى نوعٍ من التجديد الذي يختلف بالكلية عن ذلك الذي ستعرفه لاحقًا مراكز العمران الحضري في مصر وتونس والشام، التي كانت تعيش تجرِبة الانفتاح على حضارة أوروبا التي حالت العزلة دون أن تتعرض جزيرة العرب لرياحها العاتية.

كيف تكون «أسطورة الدولة العربية الحديثة» أحد جذور العنف؟!

«إن تغييرًا في مصر لن يكون نتاج أنوار العقل، أو اختمار الآراء الفلسفية المتصارعة، وإنما تغيير تجريه قوة قاهرةٌ على قوم وادعين جهلاء.»

هكذا قطع المصري المقامر «المعلم الجنرال يعقوب»، عند مطلع القرن التاسع عشر، بأن مبدأ «القوة» هو ما سيؤسس للتغيير في هذا العالم الراكد. وبالطبع فإنه سوف يكون لازمًا أن تستدعي القوة أداتها (التي هي الدولة)، وسوف يكون لتلك الدولة/الأداة أجهزتها التي تحقق بها مبدأ «القوة» في مجال الممارسة؛ التي هي — في الجوهر — محض ممارسةٍ للاستبداد والعنف.

وإذ تكشف عبارة «المعلم الجنرال» عن وعيٍ مدهش، بأن الأصل في فعل «التغيير» هي «أنوار العقل» التي هي، بدورها، نتاج «اختمار الآراء الفلسفية المتصارعة»، فإن خُلُوَّ مصر من شيءٍ منهما عند أواخر القرن الثامن عشر، قد جعله يدرك أن «القوة القاهرة» هي المؤهلة وحدها للقيام مقامهما. ومن هنا جاء تسلل «القوة» لترقد — في رسوخٍ — ضمن التلافيف العميقة لبنية ما يُقال إنها «الدولة العربية الحديثة». فقد كشفت انتفاضات المصريين، التي بلغت ذُراها مع علي بك الكبير في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، عن أن التغيير كان مطلبًا يلحُّ عليهم، وذلك قبل أن يفاجئهم القائد الكورسيكي الكبير (الذي هو نابليون)، على رأس جيش الشرق عند نهاية هذا القرن بالضبط. ولكن أداة التغيير الرئيسة (التي هي العقل) لم تكن حاضرةً آنذاك، وربما ليست حاضرةً أيضًا للآن، بحسب ما تنطق الشواهد التي يتتابع — لسوء الحظ — ظهورها في مصر. فلا تزال «القوة» هي آلية التغيير وأداته، وإن راحت تتغير أشكال حضورها التي يبدو أن مصر

تشهد، بعد ثورتها الأخيرة بالذات، شكلًا مُستجِدًّا لحضورها يتمثل في ممارستها بالحشد للجمهور/المتحمس، بعد أن كان «الجيش» هو شكل ممارستها الغالب على مدى عقود. ولسوء الحظ، فإن ذلك يعني أن ثورة المصريين الأخيرة لم تدفع، بعد، في اتجاه الانتقال إلى دولة «الحق»، بقدر ما يبدو أن دولة «القوة» قد راحت تُعيد إنتاج نفسها، ضمن شروطٍ متحوِّلة. وبالطبع، فإن ذلك يُحيل إلى أن «أنوار العقل» لا تزال خافتةً في مصر؛ بما يعنيه من أن ما جرى في مصر على مدى القرنين الفائتين لم يتمخض، تقريبًا، عن تغييرٍ ذي بالٍ في طبيعة «الأصل» المُنشئ للتغيير فيها. فقد ظلت «القوة» على نفس حالها، كفاعلٍ رئيسٍ، وظل «العقل» مجرد هامشٍ على حوافِّ المشهد، بعد أن كان قد بدا أن تحوُّلًا يحدث في مصر، سوف يدفع به إلى الصدارة. ولكن تحليلًا متأنيًا يكشف عن أن ما جرى من التحولات في مصر لم يتمخض عن تغييراتٍ عميقة في نظام العقل المهيمن، على النحو الذي يجعل منه مركزًا لفعل التغيير فيها. وذلك إلى حدِّ أن تعرية لهذا العقل مما يتحلى به من زخارف الحداثة السطحية، لا بد أن تضع المرء مباشرة أمام نفس العقل الذي كان هناك في الحقبة العثمانية/المملوكية.

فإذ يلوح — أو يكاد — للناظر إلى ما تموج به مصر الراهنة من نشاط الإسلامويين، أن الثورة قد اندلعت في هذا البلد من أجل تثبيت عقل الاتباع للسلف، فإن المتابع للحركة العقلية في مصر العثمانية/المملوكية لا يكاد، بدوره، يتبين فيها إلا عقلًا تابعًا مطواعًا لا يعرف غير اجترار أصول أسلافه التي كانت هي قبة سمائه الزرقاء التي يجد تحتها «الجواب الخالد» على كل ما يعنُّ له من سؤال. فكل شيء تحت قبة السماء قد استقرَّ في دورته الأبدية المرسومة؛ ولا مجال لجديدٍ يفتح باب الاندهاش أو السؤال. فالله (سبحانه) يستوي على عرشه في السماء، حارسًا لما يقع تحتها، وضامنًا لاستقراره الأبدي، والسلطان يعتلي كرسيَّ الخلافة في الآستانة، وواليه يتربع على أريكته في القلعة، وأهل الذكر في الأزهر يتداولون أصول العلم الشريف، ودورة الأفلاك على حالها، والنيل يجري لا يزال، والإسلام هو أكمل الأديان، والمسلمون سادة العالم، والناس يعيشون .. يتناسلون ويموتون، «وكل شيء قدَّرناه تقديرًا»؛ ولا مجال — لذلك — لأي دهشةٍ أو سؤال.

وفجأة يتهدد النظام، ويبدأ في الظهور ما يستجلب الاندهاش ويستدعي السؤال. وكان ذلك مع نهاية القرن الثامن عشر، حين اصطدم هذا العالم المكتفي المغلق، بما كان يحدث خارجه، مما جرى الاصطلاح على أنها مغامرة الحداثة الأوروبية، التي كانت دورة تشكُّلها قد بدأت قبل ثلاثة قرون تقريبًا. وهكذا فإن ثغرة قد انفتحت في جدران هذا العالم الراكد؛

وعلى النحو الذي بدا معه غير قادرٍ على استعادة سلامه الراسخ القديم. وأصبحت مصر التي اضطر جيش القائد الكورسيكي (نابليون) إلى مغادرتها بعد ثلاث سنوات من مجيئه، غيرَ تلك التي كانت قبل مجيئه. حيث لم يعد بإمكان هذا البلد الكبير أن يغضَّ الطرْف عما يجري خارجه؛ وبالذات على الجانب الآخر من البحر الذي قُدِّرَ له أن يكون حوضًا فالقًا بين مركزين حضاريين كبيرين. فقد تخلخل اليقين الراسخ، بعد أن راحت آفة «السؤال» تتلاقح في واقعٍ فَجَعَتْه ما جرى الاصطلاح على أنها «صدمة الحداثة». إنه السؤال: «لماذا تخلَّف المسلمون، ولماذا تقدَّم غيرهم؟» الذي سيظل يفرض سطوته — من دون أي تحدٍّ — على مدى القرنين لاحقًا.

كانت آخر المواجهات الكبرى بين المسلمين والأوروبيين — التي دارت وقائعها على مدى النصف الثاني من القرن الخامس عشر — قد انتهت إلى ما بدا وكأنه التوازن بين القوتين اللتين قُدِّرَ للصراع بينهما أن يصوغ تاريخ البحر المتوسط على مدى العصر الوسيط. فإذ حقق المسلمون انتصارهم الحاسم في «القسطنطينية» مع مطلع النصف الثاني من القرن الخامس عشر، وتحديدًا في العام ١٤٥٣م، فإن الأوروبيين سرعان ما سيحققون التوازن، بعد أربعة عقودٍ بالضبط، بنجاحهم في طرد المسلمين من بقعة الوجود الأخيرة لهم في شبه الجزيرة الأيبيرية، مع سقوط «غرناطة» في العام ١٤٩٢م. وهكذا كان الانحسار الأوروبي في الشرق (بسقوط القسطنطينية) يوازيه الانحسار الإسلامي في الغرب (مع سقوط غرناطة). ثم انسدل ستار الصمت على مدى القرون الثلاثة اللاحقة، التي لم تشهد أي مواجهاتٍ كُبرى بين الفريقين؛ حيث استنام المسلمون إلى انتصارهم الكبير، ودخلوا في نوبةٍ من الركود الطويل، تحت سيطرة العثمانيين الذين لم يملكوا ما يقدمونه للإسلام إلا ما يتميزون به كقوة من الرعاة المحاربين الأشدَّاء، وذلك فيما كان الأوروبيون يلقون بأنفسهم في قلب الأطلنطي سعيًا وراء توابل الهند وبَخورها المقدس، التي انسدت إليها طرق الشرق. وإذ أدركوا — مع اكتشاف كروية الأرض — أن المسير في اتجاه «الغرب» سوف يصل بهم إلى الوجهة التي يريدون في «الشرق»، فإنهم قد ابتدءوا مغامرة الاتجاه غربًا التي ربحوا معها، ليس العالم الجديد فحسب، بل والحداثة التي سيتمكنون بها من امتلاك العالم القديم أيضًا.

وبعد أن فرغ هذا الأوروبي المغامر من امتلاك العالم (الجديد والقديم) بأسره، فإنه قد جاء يدقُّ أبواب عالم المسلمين الراكد. وحين أفاق المسلمون من الدهشة التي صنعها الفارق الهائل بين مستوى ونوع القوة التي جاء بها هذا الأوروبي العجيب، وبين ما كانوا

عليه، فإنهم قد انشغلوا بمجرد امتلاك أدوات تلك القوة (التي تجلَّت لهم جيشًا وأسطولًا وعتادًا وتنظيمًا)، ولم يفكروا في شروط إنتاجها، مما يتعلق بما يقف وراءها من أنظمة عقلية وقيميَّة كامنة. ورغم أن هذا الضرب من الانشغال قد يكون مفهومًا في لحظات الصدمة الأولى، فإن استمراره على مدى القرنين بعد ذلك — رغم ما أظهر من الإخفاق والعجز — يبقى من قبيل ما لا يمكن قبوله أو فهمه.

والمهم أن هذا الضرب من الانشغال قد أدى إلى سيادة نمطٍ من التحديث البَرَّاني الذي لم يجاوز سطح الواقع إلى ما يرقد تحته من أنظمة عقليةٍ ومعرفيةٍ يرتبط التغيير الحقيقي للواقع بمدى القدرة على التأثير فيها. ولعله يلزم التأكيد هنا على أن سيادة هذا النمط من التحديث ترتبط بحقيقة أن التغيير قد كان مطلبًا سياسيًّا بالأساس. وإذ السياسة لا تنشغل إلا بالمُنتَج الجاهز «النهائي»، وليس بالفكر «التأسيسي» الحامل له، فإنها قد راحت تعزل هذا المُنتَج النهائي الجاهز/الحديث عن حامله الفكري المؤسس له (وهو هنا فكر الحداثة)، لتسعى — بعد ذلك — إلى تركيبه فوق نظام الفكر التقليدي القائم (في المجتمع الذي تحكمه). ولسوء الحظ، فإن هذا التركيب لم يكن فعلًا ليِّنًا، في أغلب الأحوال، بل كان — وبحسب عبارة المعلم يعقوب — فرضًا قسريًّا تُجريه قوة قاهرة على قومٍ وادعين جهلاء، لم يكن مطلوبًا منهم، أو مسموحًا لهم — حتى حين نالوا قدرًا من التعليم — أن يجاوزوا مقامهم كمجرد خدمٍ طائعين لتلك القوة/الدولة القاهرة. وبالطبع، فإن ذلك يُؤشر على نوع العلاقة القائمة بين دولة «القوة القاهرة» من جهة، وبين مجتمع «الوادعين الجهلاء» من جهة أخرى؛ والتي هي علاقة القمع، ولا شيء سواه، حتى وإن حدث أحيانًا أن سَعَى هذا القمع إلى أن يُداري خشونته وراء قُفَّازات ناعمة. ومن هنا فإن القمع قد كان — ويظل — هو الخصيصة البنيوية لما يُقال إنها الدولة العربية الحديثة، ومتلازمتها التي لا ترتفع، بصرف النظر عن نوع الشعار (الإسلامي أو العلماني) الذي تحكم تحت راياته.

وقد كان القمع هو أساس شرعية السلطة في تلك الدولة، وذلك حتى في اللحظات التي ارتدَتْ فيها مسوحًا لِيبْرالية (حيث الليبرالية لم تجاوز كونها مجرد إجراء تدير به النخبة الحاكمة تناقضات شرائحها، ومن دون أن يمسَّ طبيعة علاقتها بالمجتمع). وبدوره، فإن المجتمع كان مستعدًّا للقبول بشرعية هذه السلطة ما دامت الدولة قادرة على الوفاء باحتياجاته الأساسية، ولو على حساب حاجاته الروحية والمعنوية. وأما في حالات عجزها المزمن عن الوفاء بتلك الاحتياجات، فإن القمع الغليظ (صريحًا وباطشًا)، قد ظل هو المصدر الأوحد لشرعية السلطة في تلك الدولة. وهنا، بالذات، تقوم الجذور العميقة لأزمة «الشرعية» التي أوصلت النظم العربية الحاكمة إلى مأزقها الراهن.

وغنيٌّ عن البيان أن فقدان الدولة لرضا المجتمع — الذي حدث لأحقابٍ متطاولة — كان لا بدَّ أن يدفعها إلى التعويل على أجهزة تشغيل القوة التي أصبحت آلتها المثلى في فرض شرعية سلطتها على المجتمع. وهنا يلزم التنويه بأنه إذا كان الطابع العسكري/البوليسي لهذه الأجهزة قد ترك بصمته المؤثرة على ملامح تلك الدولة، فإن ذلك لا ينبغي أن يطمس حقيقة أن هذا الطابع العسكري/البوليسي نفسه هو مجرد عَرَضٍ لقمعيتها الكامنة التي ترتبط بنمط التحديث البَرَّاني الذي جعل منها محض قوة للفرض الإكراهي للتحديث الجاهز على مجتمع الوادعين الجهلاء. وإذن فإن مبدأ «القوة» الذي تأسست عليه هذه الدولة يبقى هو الأصل العميق لكل ما تمارسه من ضروب القمع (الناعمة والغليظة)؛ وبما يعنيه ذلك من أنها، ومعها أجهزتها، هم محض أدوات يحقق من خلالها هذا المبدأ الكامن نفسه. لا بد إذن من ردِّ القمع إلى جذره الكامن في السياق المعرفي والتاريخي لتشكُّل هذه الدولة، وأما تعليق وِزْره على عاتق أجهزتها التي تقوم على تشغيله، فإنه سوف يسمح له بالتخفِّي، وإعادة إنتاج نفسه من جديد.

وبالطبع فإن ذلك يعني أن مشكلة الاستبداد والعنف اللذين تفيض بهما عوالم العرب ليست محض مشكلةٍ سياسية ترتبط بممارسات شخصٍ أو نظامٍ بعينه، بقدر ما إنها ذات طبيعةٍ ثقافية؛ ابتداء من ارتباطها بالمبدأ التأسيسي الذي قامت عليه الدولة العربية الحديثة. وغنيٌّ عن البيان أن هذا المبدأ التأسيسي هو مبدأ ثقافي بامتياز؛ لأنه ينبني على نظامٍ في الاشتغال المعرفي يقوم على الفرض الإكراهي لنموذجٍ مكتملٍ جاهز (بصرف النظر عن مصدره) على الواقع.

وإذ تكون الثقافة هي حقل انبناء ما يؤسس للاستبداد والعنف، فإن ذلك يعني أن كافة المنضوين تحت مظلتها الواسعة — وعلى تباين انتماءاتهم الأيديولوجية — سوف يكونون حاملين لجرثومة الاستبداد والعنف، حتى ولو كانت في حال الخمول وعدم الفاعلية عند البعض من هؤلاء. وبحسب ذلك، فإنه ليس ثمة من فارق بين الدولة والقائمين عليها وبين خصومها من دعاة الإسلام السياسي وغيرهم، فإن الفارق بينهم يتمثَّل فقط في نوع البيارق التي يمارس تحتها الفرقاء عنفهم واستبدادهم. فإذ ظلت الدولة العربية موصومة بالتسلطية، بكل ما يُصاحبها من القمع والعنف، على تنوع الأيديولوجيات الحداثية (ليبرالية – قومية – علمانية – يسارية ... إلخ) التي تبرقعت بها، فإن الأمر لم يختلف حين أصبحت أيديولوجيا الإسلام السياسي هي البرقع الذي التفَّ على رأس الدولة — في مصر مثلًا — في أعقاب ثورتها. وإذن، فإن وحدة الثقافة وتماثل الآليات التي تشتغل بها عند جميع

المنضوين تحت مظلتها، لا بد أن تؤدِّي إلى تماثل ما تنتجه في الجوهر. لكن التماثل الجوهري لما تنتجه الثقافة لا يلغي أن تتباين سماته الشكلية؛ على النحو الذي يبدو معه الاستبداد مثلًا ناعمًا حينًا، وفظًّا غليظًا في حينٍ آخر. ويرجع هذا التباين الشكلي إلى تباين المضمون الثقافي الذي يُحدد شكل هذا المُنتَج، في لحظةٍ ما، عنه في لحظة أخرى. فإنه إذا كان انتماء المضمون إلى السياق الحديث سوف يفرض عليه أن يُزخرف نفسه بمفردات الديمقراطية والدستور والبرلمان وحكم القانون وغيرها؛ على النحو الذي يجعل ما ينتجه خطاب الثقافة المهيمن من الاستبداد ناعمًا ورقيقًا، فإن انتماء المضمون إلى اللحظة ما قبل الحداثية بما تفيض به من مفردات أحكام الشريعة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإجماع والبيعة وغيرها، سوف يجعل الاستبداد غليظًا فظًّا لا يتخفى. وهكذا فإنه إذا كان الجذر الأعمق للاستبداد والعنف يكمن في قلب الثقافة، وخطابها المهيمن بالذات، فإنه يلزم التمييز في الثقافة وخطابها، بين نظامٍ يقوم ثابتًا في العمق، رغم تحولات المضمون وتبدلاته على سطحها. وفي حين يتعلَّق النظام بطريقة التفكير وآليات إنتاج المعرفة المهيمنة داخل الثقافة، فإن المضمون يتعلق — في المقابل — بالأيديولوجيات المتعددة التي يجري تداولها على السطح بحسب هذه الطريقة في التفكير. وهنا يلزم التنويه بأن ما ظهر من عجز الأيديولوجيات الحديثة المتبدلة على سطح الواقع العربي عن إخراجه من أزمة جموده وتقليديته إنما يرتبط بخضوعها لهيمنة نظام الثقافة الذي ينتجها كنماذج لا بد من فرضها من الأعلى على نحوٍ إكراهيٍّ، وليس كمجرد تجارب مشروطة بسياقات تاريخية ومعرفية لا فعالية لها خارجها. وبالطبع فإن ذلك يعني أن البحث عن أصل الأزمة العربية لا بد أن يتجاوز مجرد نقد المضامين الأيديولوجية السطحية إلى تفكيك نظام الثقافة الأعمق.

وأما أن أصل الاستبداد والعنف يرقد ساكنًا في النظام العميق للثقافة السائدة، فإنه يأتي من أن الطريقة التي يشتغل بها العرب، والقائمة على الفرض الإكراهي لنموذجٍ مكتملٍ جاهز (بصرف النظر عن مصدره؛ التراث أو الحداثة)، إنما هي محض تجلٍّ لهيمنة عقل التفكير بالأصل أو النموذج الذي يجد كل ما يؤسس له في قلب الخطاب الذي تحققت له الهيمنة في فضاء الثقافة العربية الإسلامية؛ وهو الخطاب الأشعري الذي يحتاج إلى قولٍ لا يتسع المقام له الآن.

لماذا أخفق التنوير في عوالم العرب؟

حين يتأمل المرء في ممارسات القطعان الهائجة التي تُبعثر الخراب والفوضى في مشرق العالم العربي ومغربه، والتي تمثل بسوداويتها وظلاميتها النقيض الكامل لدلالة التنوير ومعناه، فإن ذلك لا بد أن يفتح الباب الآن أمام وجوب إثارة سؤال التنوير في العالم العربي. لكن تعيين شكل السؤال يبدو ضروريًّا، لأن هذا التعيين سوف يحدد الكيفية التي سيجري بها التفكير في الجواب عليه. إن ضرورة ذلك تتأتى من أن وضعًا للسؤال في صيغة بعينها سوف يوجه إلى التفكير فيه على نحوٍ قد يودي بالوعي إلى الضلال. ومن هنا فإن وضعًا لسؤال التنوير في الصيغة التالية: (لماذا أخفق التنوير في العالم العربي؟) إنما يختلف بالكلِّية عن وضعه في صيغة: (هل أخفق التنوير في هذا العالم فعلًا؟) إذ في حين أن السؤال الأول يفترض أنه قد كانت هناك عملية تنوير، وأنها قد أخفقت، وأنه يلزم الوعي بأسباب هذا الإخفاق، فإن السؤال الثاني يجعل من افتراض أنه كانت هناك عملية تنوير أصلًا موضوعًا للمراجعة وإعادة النظر. ولعل مثل هذه المراجعة تبدو هي الأكثر إلحاحًا الآن؛ بسبب ما يتواتر في فضاءات العرب من موجات إظلام تؤشر على أنه لم تكن هناك عملية تنوير أصلًا. ومن هنا منطقية أن تكون الصياغة الأنسب لسؤال التنوير هي: هل أخفق التنوير العربي؟

ولعل مدخلًا للجواب عن هذا السؤال يبدأ من تفكيك المقولة التي جرى الاصطلاح على أنها تمثل جوهر التنوير وقلبه، والتي تقرر أنه «لا سلطان على العقل إلا العقل نفسه.» فإذ يكشف التحليل عن أنها قد تبلورت في سياق تجرِبة التنوير الأوروبية، كنوعٍ من الإعلان الكاشف عن عقلٍ خاض معركته، وانتهى بعد صراعٍ مرير مع السلطة القائمةً — ومع كل ما تتخفى وراءه من الأقنعة اللاهوتية والاجتماعية المتكلسة الجامدة — إلى تأسيس سلطته وتوكيد سلطانه، فإنها قد تحولت، في سياق ما قِيل إنها تجرِبة التنوير العربية، إلى مجرد

تعبيرٍ بلاغيٍّ لطيف يُثرثر به سَدَنة هذا التنوير والمتاجرون به، من دون أن تؤثر هذه الثرثرة في الواقع كثيرًا. ويرتبط ذلك بحقيقة أن عقل العرب لم ينخرط بعد في المعركة — التي لا بد من حسمها — ضد السلطة القامعة، وما يؤسس لها في قلب الأنظمة اللاهوتية والأبوية المهيمنة. ولهذا فإنها تتحول — وللغرابة إلى مجرد زخرف يُغطي به العقل على خضوعه لتلك السلطة التي تجعل منه قناعًا لها.

ولعل الدرس الجوهري هنا يتمثل في أن هذه المقولة عن «سلطان العقل» إنما تتبلور كنتاجٍ لفعل متعيِّن ينجزه هذا العقل في الواقع التاريخي، إقصاءً لكل ما يعارضه؛ على نحوٍ يغدو فيه العالم محكومًا بالعقل فعلًا، على نحوِ ما تَبَدَّى لِهيجِل الذي هو الوريث المباشر للتنوير. فقد تبلورت عقلانية التنوير بما هي فعل تحررٍ في العمق. والتحرر، في جوهره، هو فعل نفي ورفض، وذلك انطلاقًا من أنه يبدأ كممارسة إنسانيةٍ نافية لكل وضع قائم يُراد من البشر أن يخضعوا لسطوته، وهي ممارسةٌ لا تقتصر على جانبٍ واحدٍ فقط من جوانب النشاط الإنساني، بل تطال كل المجالات التي يتقاطع معها هذا النشاط. وابتداءً من كونهما فِعلَي نفى ورفض، فإنه يمكن المصير إلى جوهرية التماهي بين العقلانية والتحرر، إلى حدِّ إمكان اعتبار العقلانية هي فعل تحرر في الجوهر. والحق أن العقلانية قد انبثقت في سياق الحداثة الأوروبية كممارسة تحررية تتصف بالشمول والكلية؛ وذلك من حيث لم تقف عند حدود «الإنسان»، الذي أدرك الوعي أن سعيًا إلى تحريره وتأكيد مركزية حضوره وسلطانه في العالم لا يمكن أن يتحقق إلا عبر توسيع مجال التحرر ليشمل أيضًا كلًّا من الطبيعة والمجتمع والتاريخ، التي كان عليها أن تتحرر جميعًا — في موازاة تحرر الإنسان — من قبضة الوهم وسلطان الخرافة. وهكذا فإن الوعي حين كان يُحرر نفسه، كان يحرر غيره (كالطبيعة والمجتمع والتاريخ)؛ وأعني من حيث راح يرتفع بها إلى مستوى المعقولية، وذلك عبر الكشف عن نظام العقل الكامن فيها، والذي بدا أنها جميعًا إنما تنبني بحسَبه.

ولعل شمول فعل التحرر على هذا النحو، يكشف عن الطبيعة الجدلية، وغير الصورية، لتلك العقلانية التي بدا أنها لا تنبني على تصور للعقل هو بمثابة جوهر أو أُقنُوم جامد، بحسب ما تصوَّره القدماء، بل على اعتبار العقل ممارسةً مفتوحة لا تكفُّ عن الاغتناء والنماء؛ وبما يعنيه ذلك من تاريخيتها. فالعقل في الحداثة الأوروبية هو تكوينٌ متنامٍ ومشروعٌ مفتوح، وليس جوهرًا أو مُعطًى جاهزًا ومكتملًا. وغنيٌّ عن البيان أن هذا الانبناء المفتوح للعقل إنما يحيل إلى أن المعركة التي يخوضها هي معركةٌ مفتوحة بدورها؛ وبما يعنيه ذلك من أن صراع العقل ضد كل ما يعانده هو جزءٌ من طبيعته وتركيبه.

وأما في إطار تجرِبة لم يخض فيها العقل معركته ضد ما يعارضه، ناهيك عن أن يحسمها، على نحو ما هو حاصل في عالم العرب، فإن الحديث عن سلطان العقل لا يجاوز كونه مجرد ثرثرة ليس لها من أثرٍ في الواقع. ولعل ذلك يجد ما يدعمه في حقيقة أن مجرد نظرة على الواقع العربي الراهن تنتهي — أو تكاد — إلى أن السلطان الراسخ لا يزال قائمًا — من دون أي تحدٍّ — لكلٍّ من الوهم والخرافة، دون غيرهما. فإنه لا معنى لأن يكون الإسلام السياسي — وذروته داعش — هو نتاج الفعل الثوري العربي في بدايات القرن الحادي والعشرين، إلا أن سلطان الوهم هو الأقوى؛ وهو وهْمُ أن يكون الماضي المُتخيَّل هو السبيل إلى إخراج العرب من أزمتهم. وحين يدرك المرء ما يبدو من أن عقل العرب لم يجد ما يَتَّكِئُ عليه، في المواجهة مع داعش، إلا وهم الإسلام الوسطي المعتدل؛ بما يعنيه ذلك من أنهم يستبدلون وهمًا بوهمٍ، فإن له أن يتساءل: هل أخفق التنوير العربي فقط؟ أم أنه لم يكن هناك أي تنويرٍ أصلًا؟

القرآن: ما بعد أبي زيد وما قبل المصحف

إذا كانت مقاربة أبي زيد للقرآن قد ابتدأت من التعاطي معه كنص. ثم تطورت إلى حيث راح يقاربه كخطاب، فإن أهم ما يمكن ملاحظته على هذه المقاربة أنها — في مستوَيَيْها — تنطلق من القرآن كواقعة مكتملة في المصحف. وإذ تكاد المقاربة النصيَّة للقرآن تنبني على كونه «المُدون بين دَفَّتَي المصحف»، فإنه يبدو أن الوقت لم يتوفر لأبي زيد[1] لقراءة المآلات التي تنشأ عن مقاربته للقرآن كخطاب؛ وبالخصوص على صعيد لغته وتاريخه. وإذن فالأمر في حاجة لمتابعة التداعيات المصاحبة لسيرورة الانتقال من قرآن (النبي) إلى مصحف (عثمان).

وهنا يلزم التنويه بما يكاد أن يكون من الثوابت الراسخة في وعي المسلمين على العموم أن الشكل الذي استقرَّ عليه القرآن (تركيبًا وترتيبًا ولغةً) في المصحف هو ذات الشكل الذي تركه عليه النبي الكريم؛ وبما يعنيه ذلك من الاعتقاد الجازم في تطابق القرآن مع المصحف. ولسوء الحظ، فإن ثمة ما يخلخل هذا التصور المستقر، ويفتح الباب أمام افتراض عدم التطابق بينهما؛ حيث إن خمس عشرة سنةً تفصل بين القرآن الذي تركه النبي عند وفاته، وبين المصحف الإمام الذي أقرَّه الخليفة الثالث عثمان (بعد عامين تقريبًا من ابتداء ولايته)، كانت زاخرةً — سواء على مستوى التركيب أو اللغة — بما يحيل إلى

---

[1] في دراسته المُعنونة: مقاربة جديدة للقرآن: من النص إلى الخطاب، يقول أبو زيد: «سأحاول في ما يلي إبراز بعض الخصائص الخِطابية في القرآن؛ لأن دراسةً مستفيضة تحتاج إلى مجلدٍ أضخم، أتمنى أن تكون الأمثلة التالية بمثابة مخططٍ لهذا المشروع.» انظر: نصر حامد أبو زيد: التجديد والتحريم والتأويل (المركز الثقافي العربي) بيروت، ط١، ٢٠١٠م، ص٢١٦.

اختلاف المسلمين في القرآن «حتى كاد يكون بينهم فتنة.»[٢] وبالطبع فإن بلوغ الاختلاف إلى حدِّ الفتنة إنما يعكس مدى اتساعه وشموله على هذا النحو المُهدِّد.

وبالرغم من الخطر الداهم للفتنة على وحدة الجماعة، فإنه يبدو أن اختلاف المسلمين حول القرآن الذي تَبَدَّى، من جهة، في تعدد القراءات (على أن يكون مفهومًا أن الأمر بخصوص هذا الاختلاف لا يتصل بالتباين حول مخارج الألفاظ وكيفية نطقها، بل يتجاوزه إلى إبدال الألفاظ والحروف بأخرى غيرها)، وفي الشكل أو التركيب (البنائي) والترتيب الذي استقر عليه القرآن في المصحف. وبالطبع فإن ذلك يعني أن الفترة السابقة على تثبيت القرآن في المصحف قد اتسعت لضروبٍ من التدخل الإنساني في القرآن؛ على النحو الذي يُحيل إلى استحالة أن يكون المصحف مطابقًا للقرآن الذي تركه النبي قبل وفاته. فالاختلاف الذي حفظته المصادر حول اللغة والتركيب البنائي يعني أن وجهًا واحدًا من هذه الاختلافات هو الذي جرى تثبيته في المصحف، وأنه لا يوجد ما يقطع بأن هذا الوجه، دون غيره، كان هو ذلك الذي تركه النبي عند وفاته. وغنيٌّ عن البيان أن ذلك يعني أن الشكل الذي جرى به تثبيت القرآن في المصحف (لغةً وتركيبًا) قد شهد نوعًا من التدخل الإنساني؛ على النحو الذي يئول إلى استحالة النظر إلى هذا الشكل على أنه انعكاسٌ مطابق للقرآن القائم في الأزل، بما هو صفة الله القديمة.

فإن «القرآن الكريم الذي يتداوله المسلمون اليوم بين دَفَّتَي المصحف، لم يكن على هذا الترتيب في حياة الرسول ﷺ. فقد قُبِضَ — عليه السلام — ولم يكن القرآن جُمِعَ في شيءٍ.»[٣] فقد «كان القرآن كُتِبَ كله في عهد رسول الله ﷺ، لكن غير مجموع في موضعٍ واحدٍ، ولا مُرتَّب السور.»[٤] ولقد كان مما ترتب على ذلك أن أصبح لكل واحدٍ من الصحابة الكبار مجموعُه الذي يخصه من القرآن؛ والذي اصطُلِحَ على تسميته بالمصحف.[٥] وهكذا

---

[٢] السجستاني: كتاب المصاحف، تحقيق: مُحب الدين عبد السبحان واعظ (دار البشائر الإسلامية) بيروت، ط٢، ٢٠٠٢م، ص٢٠٢. حيث يُروى عن عثمان أنه «خطب الناس ثم قال: إنما قُبض نبيكم منذ خمس عشرة سنة، وقد اختلفتم في القرآن.» انظر: المصدر السابق، ص٢٠٩.

[٣] ابن الزبير الغرناطي: البرهان في ترتيب سور القرآن، دراسة وتحقيق: محمد شعباني (وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية) المغرب، ١٩٩٠م، ص٢١ من المقدمة.

[٤] السيوطي: الإتقان في علوم القرآن (سبق ذكره)، ص١٢٩.

[٥] أورد السيوطي عن كتاب المصاحف لابن أشتة أن «أول من جمع القرآن في مصحف (هو) سالم مولى أبي حُذيفة، أقسم لا يرتدي برداء حتى يجمعه، فجمعه، ثم ائتَمَرُوا: ما يسمونه؟ فقال بعضهم: سمُّوه

تعددت المصاحف المنسوبة لأصحابها؛ والتي كانت نسبتها لأصحابها مرتبطةً بمخالفتها للمصحف الإمام الذي جرى الإجماع عليه؛ فإنما «قلنا مصحف فلان لِما خالف مصحفنا (يعني الإمام) من الخط أو الزيادة أو النقصان.»[٦] بل إنه حتى بعد وضع المصحف الإمام، فإن ثمة مِن أصحاب هذه المصاحف من تمسَّك بمصحفه، رغم مخالفته لمصحف عثمان؛ ومن هذا ما قيل من أن «ابن مسعود لما حضر مصحف عثمان إلى الكوفة لم يوافق على الرجوع عن قراءته، ولا على إعدام مصحفه، فكان تأليف (ترتيب) مصحفه مُغايرًا لتأليف مصحف عثمان.»[٧] وبما لا بد أن يدل عليه ذلك من أن الشكل أو الترتيب الراهن الذي استقرَّ عليه القرآن لم يكن هو الشكل الذي تركه عليه النبي، وذلك على فرض أن الترتيب الذي تركه عليه قد كان أصلًا هو ترتيبه في اللوح المحفوظ. وبالرغم من ذلك فإن ثمة من يقطع — وأعني به البغوي في (شرح السنَّة) — بأن القرآن «مكتوبٌ في اللوح المحفوظ على هذا الترتيب.»[٨]

وفي تفسير عدم جمع النبي للقرآن في المصحف، فإن ثمة من مضى إلى أنه «إنما لم يَجمع (النبي) ﷺ القرآن في المصحف لِمَا كان يترقبه من ورودِ ناسخٍ لبعض أحكامه أو تلاوته.»[٩] وبالطبع فإنه كان يمكن قبول مثل هذا التفسير لو أن النبي كان قد قُبض قبل أن يكتمل نزول الوحي؛ وهو ما تعارضه الرواية عن ابن عباس من أنه «كان بين نزول آخر آية (من القرآن) وبين موت النبي ﷺ أحد وثمانون يومًا.»[١٠] وحتى على فرض أن المدة الفاصلة بين نزول آخر آية من القرآن وبين موت النبي كانت — حسَب رواية أخرى — بِضعة أيامٍ فقط، فإن ترك النبي للقرآن على غير الشكل والترتيب الذي استقر عليه بعد

السِّفْر، قال: ذلك اسمٌ تُسمِّيه اليهود، فكرهوه، فقال: رأيت مثله بالحبشة يُسمى المصحف، فاجتمع رأيهم على أن يسموه المصحف.» انظر: السيوطي: الإتقان في علوم القرآن (سبق ذكره) ص١٣٠.

[٦] السجستاني: كتاب المصاحف (سبق ذكره) ص٢٨٣-٢٨٤.

[٧] العسقلاني: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق: عبد القادر شيبة الحمد، ج٨ (مطبعة العبيكان)، المملكة السعودية، ط١، ٢٠٠١م، ص٦٦٨.

[٨] المصدر السابق، ص١٣٧.

[٩] المصدر السابق، ص١٢٩. وانظر: الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ج١ (دار التراث) القاهرة، ١٩٥٧م، ص٢٣٥.

[١٠] المصدر السابق، ص٦٧.

رحيله، إنما يعني أنه قد أراد للقرآن أن يظل خطابًا مفتوحًا.[11] ولقد ظل القرآن هكذا، لمدة خمس عشرة سنة، حتى اتخذ الشكل والترتيب الراهن الذي استقر عليه مع الخليفة الثالث عثمان؛ وهو الترتيب الذي جرى التأكيد على أنه من فعل البشر. حيث إنه «لما كُتِب مصحف عثمان رتَّبوه (يعني الناس) على ما هو عليه الآن.»[12] ومما استُدِلَّ به على أن ترتيب السور كان باجتهاد الصحابة «اختلاف مصاحف السلف في ترتيب السور؛ فمنهم من رتبها على النزول، وهو مصحف عليٍّ، كان أوله (اقرأ) ثم البواقي على ترتيب نزول المكي، ثم المدني. ثم كان أول مصحف ابن مسعود (البقرة) ثم (النساء) ثم (آل عمران) على اختلافٍ شديد. وكذا مصحف أُبيٍّ بن كعب وغيره.»[13] وهنا يلزم التنويه بأنه إذا كان القائلون بأن ترتيب سور القرآن هو باجتهاد من الصحابة يستندون إلى وقائع عينية تتعلق بوجود مصاحف مختلفة الترتيب (لعليٍّ وابن مسعود وأُبيٍّ)،[14] فإن أصحاب الرأي القائل بأن هذا الترتيب قد كان بتوقيفٍ من النبي لا يجدون ما يستندون إليه في هذا التقرير إلا بعض الروايات التي تجري نسبتها إلى النبي؛ على النحو الذي تُوضَع معه «الرواية» في مواجهة «الواقعة».

---

[11] لعل من المفيد الإشارة إلى أن كلمة سورة مُشتقَّة من «سور المدينة، لإحاطتها بآياتها واجتماعها كاجتماع البيوت بالسور، ومنه السوار لإحاطته بالساعد.» وبالطبع فإن وظائف السور تتجاوز مجرد الإحاطة بالشيء إلى إغلاقه وتحصينه أمام أي تدخل بالرفع منه بالذات. انظر: المصدر السابق، ص١١٨.

[12] العسقلاني: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج٨ (سبق ذكره) ص٦٦٨.

[13] السيوطي: أسرار ترتيب القرآن، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا (دار الاعتصام) القاهرة، ط١، ١٩٧٦م، ص٦٨.

[14] وحين يتعلق الأمر بأُبَيٍّ بن كعب بالذات فإنه يلزم اعتباره من الحُجَج أصحاب السيادة العليا في كل ما يتعلق بالقرآن؛ بمعنى أنه يستحيل اعتباره من الذين فات عليهم العلم بترتيب سور القرآن الموقوف عليه من النبي. فقد «جاء في الحديث الصحيح: «أن النبي ﷺ قال لأُبَيٍّ بن كعب: إن الله أمرني أن أقرأ عليك القرآن، قال: آلله سمَّاني؟ قال: نعم، قال: وقد ذُكرتُ عند رب العالمين، قال: نعم. فذرفت عيناه.» واشتُهر بين الناس بأن: أُبَيٌّ أقرؤكم.» وبالطبع فإنه يستحيل فيمن طلب الله من النبي أن يقرأ عليه القرآن أن يغيب عنه الترتيب الذي جعله الله أو النبي للقرآن. وقد قيل في سبب قراءة النبي للقرآن على أُبي أن: «المُراد العرض على أُبي ليتعلم منه القراءة ويتثبَّت فيها، وليكون عَرْض القرآن سُنَّة، وللتنبيه على فضيلة أُبي بن كعب وتَقدُّمه في حفظ القرآن.» انظر: ابن حجر العسقلاني: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج٧ (سبق ذكره) ص٩٦.

ولعل هذا الانفتاح الذي ترك النبي عليه القرآن هو ما يقف وراء ضروب الاختلاف حول عدد سور القرآن وآياته وكلماته وحروفه.[١٥] فأما سُوَره «فقال أبو الحسين بن المنادي: جميع سور القرآن في تأليف زيد بن ثابت على عهد الصدِّيق وذي النورين؛ مائة وأربع عشرة سورة، فيهن الفاتحة والتوبة والمعوذتان، وذلك هو الذي في أيدي أهل قبلتنا. وجملة سوره، على ما ذُكِر عن أُبي بن كعب — رضي الله عنه — مائة وست عشرة سورة. وكان ابن مسعود — رضي الله عنه — يُسقِط المعوذتين، فنقصت جملته سورتين عن جملة زيد. وكان أُبي بن كعب يُلحِقهما ويزيد إليهما سورتين هما الحَفدة والخَلع.»[١٦] وبخصوص الآيات، فإن «عدد آي القرآن مُختلَفٌ فيه على حسب اختلاف العادِّين. والعدد منسوبٌ إلى خمسة بلدان هي مكة والمدينة والكوفة والبصرة والشام.»[١٧] وإذ يُقال إن «سبب اختلاف السلف في عدد الآي: أن النبي ﷺ كان يقف على رءوس الآي للتوقيف، فإذا عُلِم محلها وَصَلَ للتمام، فيحسب السامع حينئذٍ أنها ليست فاصلة.»[١٨] وهكذا فإن الشرط الإنساني يدخل في تَعداد الآيات؛ بما يعنيه ذلك من أن التَّعداد المتحقق في المصاحف المتباينة، لآي القرآن، يخلخل فكرة أن يكون عدد الآيات في المصحف القائم بأيدي المسلمين الآن هو نفس عددها في اللوح المحفوظ، بحسب ما يروِّج أصحاب القول بأن ما في المصحف هو انعكاسٌ

---

[١٥] ولا يقف الأمر عند مجرد ذلك، بل يتجاوز إلى ترتيب العقوبات المقررة على حسب احتياج الواقع؛ وذلك ما جرى تقريبًا بخصوص العقوبات المقررة للزنا. فإذ استقرت المدونة التقليدية على أن الإمساك والحبس في البيوت كان أولًا، ثم تلاه الإيذاء باللسان، فالجلد أخيرًا، فإن «فرقة قالت: بل كان الإيذاء هو الأول، ثم نُسخ بالإمساك (في البيوت)، ولكن التلاوة قدَّمت وأخَّرت، (كما) ذكر ابن فورك.» وهكذا فإن التقديم والتأخير في ترتيب التلاوة قد انعكس على ترتيب العقوبة؛ بما يعنيه ذلك من أن ترتيب التلاوة يتجاوب مع منطق الاحتياج الإنساني. انظر: سعد المرصفي: شُبهات حول أحاديث الرجم وردها (مكتبة المنار الإسلامية) الكويت، ط١، ١٩٩٤م، ص١٧.

[١٦] ابن الجوزي: فنون الأفنان في عيون علوم القرآن، تحقيق: حسن ضياء الدين عمر (دار البشائر الإسلامية) بيروت، ط١، ١٩٨٧م، ص٢٣٤–٢٣٥. وقد أورد السيوطي ما يُفيد أن عليًّ بن أبي طالب قد علَّم سورتي الحفَدة والخَلع الزائدتين عند أُبي بن كعب، وأن عمر بن الخطاب قد قَنَتَ بهما. انظر: السيوطي: الإتقان في علوم القرآن (سبق ذكره) ص١٤٣–١٤٤.

[١٧] ابن الجوزي: فنون الأفنان في عيون علوم القرآن (سبق ذكره) ص٢٣٦–٢٣٧.

[١٨] السيوطي: الإتقان في علوم القرآن (سبق ذكره) ص١٤٦.

مطابقٌ لما في اللوح المحفوظ، من دون أن يكون للشرط الإنساني الخاص بالمتلقين أدنى تأثير في ذلك.

وإذا جاز قبول الاختلاف بخصوص عدد السور والآيات لارتباطه بالشرط الإنساني المتمثل في طريقة أداء النبي للقرآن من جهة، وفي كيفية تلقِّي السامعين له من جهة أخرى، فإن الاختلاف لا يجوز أبدًا بخصوص عدد كلمات القرآن. إذ تبقى الكلمات بمثابة الوحدات الأولية الصغرى التي يمكن أن تدخل في تراكيب (آيات وسور) يجوز الاختلاف بشأن أعدادها، بينما ينبغي أن تظلَّ أعدادها — هي نفسها — ثابتةً وغير قابلةٍ للتغيُّر. فالتراكيب قد تتباين عددًا بحسب طرائق التعامل معها، بينما تظل الوحدات الأولية التي تتشكَّل منها هذه التراكيب ثابتة. ولسوء الحظ، فإن الاختلاف حول عدد كلمات القرآن ليس من النوع الذي يُمكن تجاهله، لضآلة الفارق بين التَّعدادات المذكورة للكلمات. إذ يروي «المنهال بن عمرو عن ابن مسعود أنه قال: كلام القرآن سبعٌ وسبعون ألف كلمة، وتسعمائة كلمة، وأربع وثلاثون كلمة. ورُوِيَ عن مجاهد وابن جبير: سبع وسبعون ألف كلمة وأربعمائة وسبع وثلاثون كلمة. ورُوِيَ عن عطاء بن يسار: تسع وسبعون ألف كلمة، ومائتان وسبع وسبعون كلمة. وعن أبي المعافي يزيد بن عبد الواحد الضرير أنه قال: ست وسبعون ألف كلمة.»[19] وهكذا يصل الفارق بين بعض العادِّين إلى أكثر من ثلاثة آلاف كلمة تقريبًا؛ وهو ما يجاوز حجم سورة متوسطة الطول من القرآن. وبالطبع فإنه لو كان النبي، قبل رحيله، قد وضع للقرآن شكله النهائي الذي كان يريد له أن يستقرَّ عليه، لما كان لمثل هذه الاختلافات أن تنشأ أبدًا. لكنه يبقى أن هذه الاختلافات تظل كاشفةً عن دورٍ للمتلقين في تركيب القرآن على النحو الذي استقر عليه في المصحف؛ وبكيفية يتأكد فيها عدم التطابق بين قرآن «المصحف» وقرآن «اللوح المحفوظ». ولعل غياب مثل هذا التطابق يبدو حجر الزاوية في السعي إلى استعادة «الطبيعة التداولية للقرآن بوصفه خطابات متعددة السياقات من جهة، ومتعددة المستقبلين التاريخيين من جهة أخرى.»[20]

[19] ابن الجوزي: فنون الأفنان في عيون علوم القرآن (سبق ذكره) ص٢٤٥.

[20] نصر حامد أبو زيد: التجديد والتحريم والتأويل (سبق ذكره) ص٢٠٠.

«الإسلام وأصول الحكم»

ومعضلة السياسة في التقليد السنِّي

لعل بعضًا من المصريين الذين صافحتْ عيونَهم — قبل ما يقرب من عامين — لافتاتُ الدعاية الملونة التي بعثرها دُعاة «حرب التحرير الإسلامي» في شوارع المدن المصرية، يُبشِّرون فيها بسعيهم إلى إقامة «الخلافة على منهاج النبوة»، قد بدا لهم أن مصر تستعيد، بعد الثورة التي أضرمتها في مطلع القرن الحادي والعشرين، ذات الأجواء التي عاشتها قبل تسعين عامًا بالضبط مع إعلان سقوط الخلافة. فقد اندلعت آنذاك ما يمكن القول إنها «معركة الخلافة» التي دارت رحاها بين المتنازِعِين حول ما إذا كانت الخلافة دينًا وعقيدة أم أنها محض تاريخٍ وسياسةٍ. ورغم ما بدا من خفوت الزوابع التي أثارها الفُرقاء المتنازعون في عراكهم الذي انطلق مع ظهور كتاب «الإسلام وأصول الحكم» للشيخ علي عبد الرازق، فإن عودة الخلافة لتكون موضوعًا للجدل في الربع الأول من القرن الحادي والعشرين، إنما يعني أن «سؤال الخلافة» لم يزل معلَّقًا كغيره من الأسئلة الكبرى المُثارة في عوالم العرب.

ولسوء الحظ، فإن الأمر لم يقف عند مجرد استمرار السؤال مُعلَّقًا فحسب، بل إنه بدا أن ما تراكم على مدى التسعين عامًا الماضية — منذ بدء اندلاع معركة الخلافة — قد جعل ثورات العرب التي أضرموها قبل سنواتٍ قليلةٍ تكاد تُعيدهم إلى عصور الخلافة، بعد أن كان الظن أن هذه الثورات قد اندلعت من أجل أن تدخل بهم إلى عصر الحداثة. ومن هذا ما جرى من أن مدينة الموصل العراقية — التي توقَّع لها السيد رشيد رضا قبل

قرنٍ تقريبًا أن تكون عاصمة الخلافة لمكانها المتوسط بين العرب والترك — قد أصبحت فعلًا المَقَرَّ المُختار لمن جرى تنصيبه — وسط بحارٍ من الدم — كأول خلفاء المسلمين في القرن الحادي والعشرين. وهكذا فإنه إذا كانت المعركة الأولى، التي أعقبت إعلان سقوط الخلافة، قد وقفت عند حدٍّ جعلها موضوعًا للمساجلات الشرعية النظرية، التي سرعان ما هدأت، بين الفرقاء المتنازعين، فإن المعركة الراهنة التي أعقبت ثورات العرب قد أحضرت لهم دولةً للخلافة بالفعل؛ ولو أنها كانت خلافة نيرانٍ ودماء. حيث يلحظ المرء أنه إذا كان الأمر قد اقتصر على العنف اللفظي الذي تعرَّض له صاحب «الإسلام وأصول الحكم» — لِمَا صار إليه من أن الخلافة هي «تاريخٌ وسياسة» وليست «دينًا وعقيدة» — فإنه قد تحوَّل إلى عنفٍ دمويٍّ يُمارسه المحاربون الدواعش، قطعًا للرءوس وإحراقًا للأحياء، تحت الرايات السوداء التي يرفعونها الآن. ولعله يبقى لزوم السؤال عن السبب في هذا التحوُّل الذي جعل «سؤال الخلافة» مُنتجًا لكل هذا العنف الدامي، بعد أن كان قبل قرن مجرد مُثيرٍ للسجالات العاصفة.

ولعله يبدو أنه لا سبيل لتفسير هذا التحوُّل إلا بحصول انقلابٍ في التقليد السنِّي بدأ يجري النظر إلى الخلافة بمقتضاه على أنها من أصول الإسلام التي لا يكتمل إيمان المرء إلا بإقامتها. ومن هنا ما كان لا بد أن يحصل من النظر إلى كتاب «الإسلام وأصول الحكم» على أنه «يحمل سمومًا لو تجرَّعها المسلمون لتبدَّلوا الكفر بالإيمان.» لا لشيءٍ إلا لما يحمله من نظرة للخلافة على أنها من «الخطط السياسية التي لا شأن للدين بها.»[1] بما يعنيه ذلك من النظر إليها على أنها ليست من أصول الدين المعتبرة. وقبل المصير إلى تقصِّي طبيعة هذا الانقلاب في النظر إلى الخلافة، والظروف التي أحاطت به واقتضته، فإنه يلزم تعيين موقع «الإسلام وأصول الحكم» ضمن التقليد السنِّي الذي حصلت كل هذه التطورات داخله.

ولعل نقطة البَدء في هذا التعيين تنطلق من استقرار التقليد السنِّي على تجنُّب النظر إلى الخلافة، ومسألة الحكم على العموم، على أنها من «الأصول»، وأصرَّ على اعتبارها من قبيل «الفروع»، وما ترتب على ذلك من الحكم عليها بأنها «ليست من المهمات …» و«ليست من أصول الديانات، ولا من الأمور اللابُدِّيَّات (الواجبات)، بحيث لا يسع المُكلَّف الإعراض

[1] محمد الخضر حسين: نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم، ضمن [كتاب] محمد عمارة: معركة الإسلام وأصول الحكم (دار الشروق) القاهرة، ط٢، ١٩٩٧م، ص٢١٥، ٤٢٣.

عنها والجهل بها، بل لَعَمري إن المُعرض عنها لأرجى حالًا من الواغل فيها، فإنها قلَّما تنفكُّ عن التعصب والأهواء، وإثارة الفتن والشحناء ... لكن لما جرت العادة بذكرها في أواخر كتب المتكلمين، لم نر من الصواب خَرْق العادة بترك ذكرها، موافَقة للمألوف من الصفات، وجريًا على مقتضى العادات.»[٢] وهنا يلزم التنويه بأن تنزيل التقليد السنِّي للخلافة أو الإمامة على هذا النحو، وإلى حد استحسان الإعراض عن الخوض فيها، قد تبلور في مواجهة التقليد الشيعي الذي جعل الإمامة «أصلًا من أصول الدين التي لا يتم الإيمان إلا بالاعتقاد بها.»[٣] إذ يبدو أن التقليد السنِّي قد اقترب — في سعيه إلى تمييز نفسه عن التقليد الشيعي — من اعتبار الخلافة — أو مسألة الحكم — من ضرورات الاجتماع المدني، ولم يعتبرها أبدًا من ضرورات الدين.

ومن هذا أن أبا الحسن الماوَردي (وهو فقيه السياسة السنِّي الكبير في القرن الخامس الهجري) قد راح يجعل السلطان والخلافة، ومعهما الدين ذاته، من ضرورات الاجتماع. فإنه قد مضى إلى أنه إذا كان «الدين المُتبع» هو القاعدة الأولى فيما يصلح به الاجتماع في الدنيا، فإن القاعدة الثانية التي يقوم عليها هذا الصلاح هي «السلطان القاهر» (والخلافة إحدى صوره). واللافت هنا أنه لا يكتفي بالتمييز بين الدين والسلطان (أو الخلافة) كقاعدتين لصلاح الاجتماع البشري؛ بحيث تنفصل الواحدة منهما عن الأخرى، بل إنه يمضي إلى أن يجعل للسياسة (ومنها الخلافة) شأنًا في تحقيق صلاح هذا الاجتماع يعلو على شأن كلٍّ من الدين والعقل.[٤] ولهذا فإنه إذا كان فقيه السياسة السنِّي الكبير قد مضى إلى تقرير ضرورة الخلافة من أجل إقامة بعض المسائل الدينية؛ كالحدود بالذات، فإنه يظهر جليًّا أن إقامة هذه المسائل يُعَدُّ هو نفسه من ضرورات الاجتماع؛ بما يعنيه ذلك من أن الدين والخلافة معًا يتحددان بضرورات الاجتماع. إن ذلك يعني — وبحسَب ما ينطق به خطاب أحد الآباء المؤسسين للتقليد السنِّي — أن الخلافة ليست من مطالب الدين، بل

[٢] الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد (مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي) القاهرة، ١٩٦٦م، ص١١٣، وكذا: الآمدي: غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف (المجلس الأعلى للشئون الإسلامية) القاهرة، ١٩٧١م، ص٣٦٣.

[٣] محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية (المطبعة العالمية) القاهرة ١٩٧٣م، طبعة ثامنة، ص٧١.

[٤] أبو الحسن الماوردي: أدب الدنيا والدين، تحقيق: مصطفى السقا (الهيئة المصرية العامة للكتاب) القاهرة، ٢٠٠٩م، ص١٨٢–١٨٣.

إنها — ومعها الدين ذاته — مطلوبان من أجل الاجتماع. وإذ الأمر هكذا، فإنه لا يمكن الادعاء بأن ما مضى إليه صاحب «الإسلام وأصول الحكم» من اعتبار الخلافة من الخطط السياسية (التي تكون مطلوبة لصلاح الاجتماع) يمثل أي انقطاعٍ مع ما استقر عليه التقليد السنِّي.

بل إنه يبدو — وللغرابة — أن الناقضين لاجتهاد صاحب «الإسلام وأصول الحكم»، من الذين صاروا إلى اعتبار الخلافة شأنًا دينيًّا، هم الذين ينقطعون مع ما استقر عليه التقليد السنِّي من اعتبارها من ضرورات الاجتماع. وإذ يئول هذا القطع بصاحبه إلى الاندراج تحت مظلة التقليد الشيعي، فإنه يُجَلِّي مفارقة أن القائلين — في مواجهة صاحب «الإسلام وأصول الحكم» — بالطابع الديني للخلافة هم الأكثر خصومة مع التقليد الشيعي الذي يتميز باعتبار الإمامة شأنًا دينيًّا. وإذ لا يتعلق الأمر — والحال كذلك — بتحوُّل ناقضي دعوى الشيخ عبد الرازق إلى تبني التقليد الشيعي الذي لم تفتر سخونة خصومتهم معه، بل لعلها زادت، فإنه لا مجال لفهم هذه المعضلة إلا من خلال المصير إلى أن انقلابًا قد طال التقليد السنِّي، على النحو الذي جعل من التعالي بالخلافة إلى حيث تصبح من أصول الدين قولًا مقبولًا داخله. والمدهش هو ما يبدو من أن هذا الانقلاب قد تحقق كأحد تداعيات التلاقي العنيف بالذات بين هذا التقليد وبين الحداثة.

وهنا يلزم التنويه بأن استجابات التقليد السنِّي للتحدي الذي فرضته الحداثة الأوروبية على العالم الإسلامي منذ مطلع القرن التاسع عشر، لم تكن من طبيعةٍ واحدةٍ. بل المُلاحظ أنها قد تباينت في بعض المجتمعات الإسلامية عنها في الأخرى بحسب تباين الكيفية التي جرى بها التلاقي مع الحداثة. فإذ جرى التلاقي مع الحداثة في مصر مثلًا بطريقة مباينة لتلك التي جرى بها في الهند، فإن ذلك قد ترك أثرًا واضحًا على طبيعة التفكير في «المسألة السياسية» وغيرها. إذ فيما آل هذا التلاقي في الهند إلى إسقاط حكم المسلمين الذي استقر فيها على مدى ثمانية قرون، فإن ذلك قد فتح الباب واسعًا أمام ارتقاء «المسألة السياسية» إلى موقع الأصل في الإسلام. وأما في مصر فإنه لم يترتب على التلاقي مع الحداثة فيها ما يرتقي بالمسألة السياسية إلى مقام الأصل في الإسلام. وقد ارتبط ذلك بحقيقة أنه لم يترتب على التلاقي مع الحداثة في مصر أي تهديدٍ للإسلام أو المسلمين، بل لعله كان مدخلًا لإعمال ما كان مُعطَّلًا من مبادئ؛ من قبيل مبدأ الشورى الذي يعتبره المسلمون مبدأً أصيلًا في دينهم، بحسب ما يكشف عنه استحسان شيوخ الأزهر للإصلاحات التي أدخلها نابليون على طريقة الحكم في مصر. ولعل هذا التباين بين استجابتين لتحدي الحداثة يجد

ما يدعمه في التباين الكبير بين نمطين في مسار حركة الإصلاح الديني؛ يقف على رأس أحدهما من لا يمكن الشك في انتسابه إلى فضاءات الإسلام الهندي (جمال الدين الأفغاني)، بينما يأتي على رأس الثاني المصري (محمد عبده).

فإذ يجعل الأفغاني من «المسألة السياسية» الأصل الرئيس في مشروعه لتجديد التفكير في الإسلام، فإن محمد عبده سوف يمضي، في المقابل، إلى إعلان البراءة الكليَّة من السياسة؛ وإلى حدٍّ جعلها موضوعًا للسبِّ واللعنة. وبالطبع فإن ذلك يرتبط بالتباين الكبير بين التجربتين الهندية والمصرية؛ بمعنى أن ما عرفته الهند من إقصاء المسلمين عن حكمها قد جعل انشغال الأفغاني الجوهري لا يجاوز حدود التأكيد على ضرورة أن يكون الإسلام أساسًا لتشكيلٍ سياسيٍّ يجتمع فيه المسلمون الذين يتميزون — على قوله — برفضهم أي نوعٍ من العصبيات ما عدا عصبيتهم الإسلامية. وفي المقابل، فإن رجل الإصلاح المصري قد راح — مُنطلقًا من تجرِبةٍ مختلفةٍ — يركز على ضرورة تحرير الإسلام من استخدامه كقناعٍ يغطي على ضروبٍ من الجمود العقلي والاجتماعي التي تُعَدُّ هي المسئولة — وليست السياسة — عن التردِّي الحاصل في المجتمعات الإسلامية.

وفي سعيه إلى تحرير الإسلام من استخدام السياسة له كقناعٍ تُمارس من ورائه تسلُّطها، فإن رجل الإصلاح المصري قد انتهى إلى أنه «لا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يُسميه الإفرنج (ثيوكراتيك)؛ أي سلطانًا إلهيًّا. فالأمة — أو نائب الأمة — هو الذي يُنصِّبه، والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها؛ فهو حاكمٌ مدنيٌّ من جميع الوجوه.»[٥] ولقد تواصل هذا التأكيد للطابع المدني للخلافة عند عبد الرحمن الكواكبي الذي صار إلى «أنه لا يوجد في الإسلام نفوذ ديني مطلقًا في غير مسائل إقامة الدين.» لأن القرآن يقرر وجوب «أن يستشير الملوكُ الملأَ؛ أي أشرافَ الرَّعِيَّة (نوابَ الأمة) وأن لا يقطعوا أمرًا إلا برأيهم، وأن تُحفظ القوة والبأس في يد الرعية، وأن يُخصَّص الملوك بالتنفيذ، ويُكرَّموا بنسبة الأمر إليهم، ويُعلَن شأن الملوك المستبدين واستحقاقُهم للمؤاخذة والتقبيح.»[٦] بما يعنيه ذلك من أن الخلافة

---

[٥] محمد عبده: الأعمال الكاملة، تحقيق: محمد عمارة (دار الشروق) القاهرة، ط١، ١٩٩٣م، ص٣٠٨.

[٦] عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد (الهيئة المصرية العامة للكتاب) القاهرة، ١٩٩٣م، ص١٦–١٧.

ليست منصبًا دينيًّا، بقدر ما هي منصبٌ مدنيٌّ خالص. ولعل ذلك يكشف عن أن صاحب «الإسلام وأصول الحكم» لم يفعل إلا أن أفاض في الحِجاج على دعوى «مدنية الخلافة» التي افتتح القول فيها كلٌّ من محمد عبده والكواكبي قبله. ومن اللازم التأكيد هنا على أنهم كانوا، بتبنيهم هذه الدعوى، يتواصلون مع ما استقر عليه «التقليد السُّني» من اعتبار الخلافة من قبيل المصالح الدنيوية.

وفي المقابل، فإنه يمكن المصير هنا إلى أن الأفغاني — منطلقًا من تجرِبة الإسلام في الهند — كان هو أول من لامس في العصر الحديث — وعلى نحوٍ صريحٍ — فكرة أن ابتعاد الأمة عن الدين — وبكل ما ترتب على ذلك الابتعاد من التردِّي والخلل — إنما يرتبط بما جرى من انهيار الخلافة، وخروج الممالك والسلطنات عليها. وبالطبع فإنه كان لا بد أن يترتب على ذلك أن تكون عودة الدين — لكي تستردَّ الأمة مجدها السابق — مشروطة باستعادة الخلافة؛ وبما يعنيه ذلك من ابتداء تبلور «المسألة السياسية» كمركز للتفكير في أزمة الإسلام والأمة في العصر الحديث. ولسوء الحظ، فإن هذا النوع من التفكير الذي يرد الأزمة إلى غياب الدين، ثم يختزل هذا الغياب للدين في الانهيار الذي أصاب الخلافة، كان هو الذي قاد في النهاية إلى النزوع الدائم لتسييس الإسلام. ومن هنا ما يمكن قوله من أن الأفغاني هو نقطة البَدء في المسار الطويل لتسييس الإسلام الذي انطلق من الهند في القرن التاسع عشر، ثم تواصل مع رشيد رضا، الذي تتلمذ عليه حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين التي تناسلت منها كل حركات الإسلام السياسي التي تنشط الآن في نشر الخراب والفوضى في مشرق العالم العربي ومغربه.

ولسوء الحظ، فإن خطاب تسييس الإسلام — الذي كان الأفغاني هو من دشَّنه — سوف يتنامى إلى حدِّ إنتاج المفهوم الأخطر في الإسلام السياسي؛ وهو مفهوم «الحاكمية الإلهية» الذي سوف يأتي إلى العالم العربي من فضاءات الإسلام الهندي، ولكن مع أبي الأعلى المودودي هذه المرة. وبحسَب هذا المفهوم، فإن الخلافة والحكم السياسي سوف تتحول لتصبح جزءًا من صميم الألوهية ذاتها. ومن هذا ما يقوله المودودي: «ألم تر أنه بينما جاء في القرآن أن الله تعالى لا شريك له في الخلق وتقدير الأشياء وتدبير نظام العالم، جاء معه أن الله له الحُكم وله المُلك، وليس له شريك فيهما، مما يدل دلالة واضحة على أن الألوهية تشتمل على معاني الحكم والمُلك أيضًا، وأنه مما يستلزمه توحيد الإله ألا يُشرَك بالله تعالى في هذه المعاني كذلك.» لقد بلغ الأمر إذن إلى حدِّ الارتقاء بالخلافة والحكم إلى مقام «العقيدة» التي يكون مطلوبًا من الناس أن يتعبَّدوا لله بإقامتها. وللغرابة

فإنه قد بات ممكنًا أن يتصور المرء أن يكون لهؤلاء «عقيدتهم في الحاكمية أو الخلافة» بمثل ما يتحدث خصومهم من الشيعة عن «عقيدتهم في الإمامة». ولعل ذلك يُجَلِّي معضلة التقليد السنِّي الذي فرض عليه تلاقيه مع الحداثة أن يشهد هذا الانقسام الذي يشقى به بين تصورين متناقضين للخلافة؛ تكون في أحدهما «مصلحة دنيوية»، بينما تكون في الآخر «عقيدة إلهية». وهكذا فإنه إذا كان إبعاد «آل البيت» عن السلطة السياسية قد أدى بأصحاب التقليد الشيعي إلى أن يكتبوا «عقيدتنا في الإمامة»، فإن إسقاط المسلمين السنَّة من على سُدَّة الحكم في الهند قد اختَطَّ مسارًا راح فيه البعض من أصحاب التقليد السنِّي يقتربون من حدود الكتابة في «عقيدتهم في الخلافة». إن المفارقة هنا تتأتى من أن واحدًا من مسارات «الحداثة» في العالم الإسلامي هو الأصل الذي يقف وراء تديين السياسة، واعتبار إقامة الخلافة مُعتقدًا وعبادة في التقليد السنِّي.

وإذا كان ما جرى من تحوُّل الخلافة في التقليد السنِّي المتأخر إلى «دينٍ وعقيدة» قد تحقق بتأثير نوعٍ معين من التلاقي مع الحداثة، فإن ذلك يئول — وللمفارقة — إلى بيان أن ما ينافح عنه صاحب «الإسلام وأصول الحكم» من اعتبارها مجرد «تاريخٍ وسياسة» هو ما يتجاوب مع التراث السابق للتقليد السُّنِّي الذي استقر — مع أحد كبار بنائيه (وهو الماوردي) — على اعتبار السياسة والسلطان، والخلافة بالتالي، هي إحدى أهم ضرورات الاجتماع البشري ولوازمه؛ بما يعنيه ذلك من أنها شأنٌ دنيويٌّ لا ديني. وفضلًا عن ذلك فإنه يبقى، في النهاية، أنه إذا كان «الإسلام وأصول الحكم» إنما يتواصل مع المسار العربي — أو حتى المصري — في الإصلاح الذي انشغل بتحرير الإسلام من الاستخدام كقناعٍ يتم التغطية به على ضروب متعددةٍ من الجمود العقلي والاجتماعي والسياسي، فإن ما يكشف عنه الحاصل الآن في العالم العربي من سعي فيالق العنف الجهادي إلى بناء دولة تكون بمثابة أداتها في الانسحاب من عوالم المدنيَّة، والارتكاس إلى عصورٍ كان فيها الدين مجرد غطاءٍ تستتر وراءه غرائز العدوان والعنف، إنما يئول إلى تأكيد القيمة القصوى لاستدعاء هذا المسار الذي يبقى «الإسلام وأصول الحكم» واحدًا من مناراته الكبرى.

مصر وإندونيسيا والأزهر والتطرف!

عند ثلاثينيات القرن المنصرم، أرسل واحدٌ من مُسلمي جزيرة جاوة الإندونيسية سؤالًا يطلب الجواب عليه من القائمين على مَجلة المنار المصرية، التي كان قد أنشأها الأستاذ الإمام محمد عبده قبل بضعة عقود. وعندما وقع السؤال في يد السيد رشيد رضا، فإنه لم يجد من هو أنسب من الأمير شكيب أرسلان ليرسل إليه السؤال طالبًا منه الجواب عليه. وإذ كان الرجل الجاوي يسأل: لماذا تخلَّف المسلمون ولماذا تقدَّم غيرهم؟ فإن السيد أرسلان قد جعل من هذا السؤال عنوانًا لكتابه المعروف تقريبًا للكافَّة؛ والذي راح يُعدِّد فيه أسباب تخلُّف قومه في مقابل أسباب تقدُّم غيرهم. وإذ يبدو، هكذا، أن الرجل الجاوي لم يجد من يستفسر منه عن معضلة التخلف والتقدم إلَّا في مصر، فإن ذلك لا يكشف فحسْب عن الحضور الذي كان لمصر كأحد مراكز التفكير الكبرى في العالم الإسلامي آنذاك، بل يؤكد — وهو الأهم — على أن الجغرافيا وإن كانت قد باعدت بين المسلمين في المكان، فإنها لم تباعد بينهم في الأزمة.

وهنا فإنه إذا كانت أزمة «التخلف والتقدم» هي التي جمعت بين المسلمين في الحقبة الكولونيالية التي انحسرت مع النصف الثاني من القرن العشرين؛ فإنه يبدو أن مواجهة أزمة «التشدد والعنف» هي ما يجمع بينهم الآن. وبمثل ما أظهروا من التشارك في الانشغال بأزمة التخلف، فإن ذات التشارك يبقى ضروريًّا في مواجهة أزمة التشدد الراهنة، التي تكاد تدخل بالعالم الإسلامي إلى حقبة من الخراب والفوضى. وضمن هذا السياق، فإن التشارك بين الدول المؤثرة في محيطها الإقليمي (كمصر وإندونيسيا مثلًا) يكون على درجةٍ عالية من الأهمية. ويرتبط ذلك بحقيقة أن التشدد — وما يقارنه من العنف — يبدو ظاهرةً عابرةً أو حتى معولمة، وتحتاج — بالتالي — إلى استراتيجية في المواجهة تتجاوز مجرد تنسيق المواقف إلى وجوب فهم التجارب.

وضمن سياق السعي إلى فهم التجارب، فإنه يلزم استيعاب التجرِبة الإندونيسية مقارنة بالتجرِبة المصرية. وإذ يدرك المرء ضروبًا من التماثل المُلفت بين عناصر التجربتين، فإن في التجرِبة الإندونيسية ما يغيب عن نظيرتها المصرية، ويبقى حاسمًا في ما يخص قدرة إندونيسيا على محاصرة التشدد، بل حتى التغلب شبه الكامل عليه، مقارنة بمصر. وفيما يخص ضروب التماثل بين مصر وإندونيسيا، فإن البلدين قد تحررتا من القبضة الاستعمارية في نفس الفترة تقريبًا، ومن خلال الشرائح التي تَبلور وعيُها في إطار الجيوش الوطنية الحديثة. فقد كانت هذه الشرائح هي الأكثر من غيرها استيعابًا لمطالب ومقتضيات بناء الدولة الحديثة. وإذ تبلورت التجرِبة التحررية لكلٍّ من مصر وإندونيسيا في إطار الحرب الباردة التي اندلعت بين القطبين المنتصرين في الحرب العالمية الأولى؛ فإن البلدين قد لعبا دورًا فعَّالًا في بناء سياسة تقوم على ما قيل إنه الحياد الإيجابي وعدم الانحياز، والتي جرى تدشينها في باندونج الإندونيسية.

ورغم النجاح النسبي الذي حققته الدولتان في مجالات شتى، تحت القيادة التاريخية لكلٍّ من ناصر وسوكارنو، فإن عوامل متعددة قد تضافرت بما أدى إلى إسقاط النظامين معًا عند أواخر ستينيات القرن الماضي تقريبًا. بعض هذه العوامل يتعلق بما مورس على النظامين معًا من ضغوط الخارج، وبعضها يتعلق بالعجز عن بناء نظام سياسيٍّ يتجاوز التمركز حول الحضور الطاغي لشخص الزعيم، بحيث ينتهي كل شيء بمجرد غيابه على نحو ما حصل في البلدين معًا. وهكذا فإن غياب الزعامة التاريخية في كلا البلدين قد فتح الباب أمام تبلور أنظمةٍ سياسية لم يحصد الناس من ورائها إلا محض الاستبداد والفساد، على نحو ما انعكس في الحكم المديد لكلٍّ من سوهارتو ومبارك. فكلا الرجلين لم يعرف من سياسة (في الخارج) إلا التبعية والتفريط، وأما في الداخل فإنه لا شيء يملكانه إلا الإفساد والتضييق. ومن هنا فإن مآلات النظامين كانت واحدة تمامًا؛ حيث أسقط الإندونيسيون سوهارتو مع نهاية القرن العشرين، وذلك فيما أسقط المصريون مباركًا مع نهاية العَقد الأول من القرن الحادي والعشرين.

ولكن ما تلا الثورة لم يكن واحدًا في كلا البلدين؛ ففي حين أن إندونيسيا — التي أنجزت قبل أشهرٍ قليلةٍ انتخابات رئاسية هادئة — لم تَنجرَّ إلى دوامة من الاضطراب والقلق التي كان يمكن أن تُعرقل تحولها الديمقراطي، فإن مصر لم تعرف — على مدى السنوات اللاحقة على ثورتها، وربما حتى الآن — إلا أشكالًا من عدم الاستقرار التي تُمثل تهديدًا لا يزال يحدق بمسعاها لبناء ديمقراطيتها. ولعل هذا التباين لا يجد ما يُفسره إلا

في الإسلام السياسي تحديدًا؛ بمعنى أن الغياب الواضح لهذا العنصر في البيئة الإندونيسية هو ما يمكن أن يفسر النجاح النسبي لتحولها الديمقراطي، وذلك فيما لا يكاد يُجادل أي أحد في أن هذا العنصر بالذات هو ما يقدر على تفسير ما يحيط بالمسار الديمقراطي في مصر من عوائق وتحديات.

ولعل قدرة إندونيسيا على تحييد ظاهرة الإسلام السياسي — رغم أنها البلد الأغزر سكانًا من المسلمين — ترتبط بأن قضية الإسلام في إندونيسيا لم تكن «الدولة»، بل كانت «المجتمع»؛ بمعنى أنه لم ينشغل بالسيطرة على الدولة لتكون أداته في فرض هيمنته على المجتمع، بقدر ما كان منشغلًا بالتغلغل في المجتمع على النحو الذي يسمح له بتوجيهه والتأثير الإيجابي فيه. ومن هذا أن آباء الاستقلال الأوائل لم يقبلوا بتضمين أول دستور كتبوه لإندونيسيا ما يحيل إلى ربط الدولة بالإسلام، وتبنَّوا مبدأ «البانساشيلا» الذي يستوعب التعدد الديني والثقافي في إندونيسيا. ولقد تجلى الحضور الاجتماعي للإسلام في إندونيسيا من خلال الجمعيتين الأضخم من حيث عدد الأتباع في العالم؛ وهما جمعية «نهضة العلماء» وجمعية «المحمدية» اللتان يُهيمنان على الفضاء الإسلامي الإندونيسي.

ومن حسن الحظ، أن من يقف على رأس جمعية نهضة العلماء التي تلعب دورًا حاكمًا في الشأن الإندونيسي هو فضيلة الشيخ «مصطفى بصري» الذي يفخر بكونه أحد خريجي الأزهر في ستينيات القرن الماضي. وإذ يُجاهر الرجل بحبه لمصر وافتخاره بأزهرها، فإن للمرء أن يتمنى لو أن مصر تتواصل مع هؤلاء المحبين ليشاركوها معركتها في مواجهة مؤدلجي الإسلام.

مفهوم الحاكمية بين الخوارج والأشعرية!

انطلاقًا من أنهم لا يعرفون إلا التفكير بسلفٍ يكون الناس مجرد أطيافٍ له، فإن الكثيرين من وجوه النخبة الدينية اللامعة في مصر لا يفعلون — بإزاء ما تبعثره فيالق الإسلام السياسي من نيرانٍ ودماء — إلا الانشغال بالبحث عن سلفٍ يكون هو الحاضن لكل ما يقترفونه من جرائم نكراء. وضمن هذا السياق، فإنهم قد حافظوا على أصول التقليد المستقر من اعتبار «الخوارج» هم هذا السلف الذي لا وجود لغيره ممن يمكن أن يحمل على كاهله وزر العنف المُقدَّس. ولسوء الحظ، فإن هذا الاعتياد على إرجاع وصمة كل عنفٍ في الإسلام إلى الخوارج قد تحوَّل إلى عائقٍ أمام إنتاج فهمٍ لأصول هذا العنف على النحو الذي يُمهِّد لرفعه. فقد أصبح الخوارج يحضرون كمفسِّرة ميكانيكية جاهزة للعنف؛ وبكيفية غاب معها الوعي بأن هناك أصولًا مفاهيمية متخفية تؤسس له، ويصعب القضاء عليه من دون تفكيكها. ولأن مفهوم «الحاكمية» يكاد أن يكون الأكثر إنتاجًا للعنف، فإن تفكيكًا له يكون هو المطلوب لا محالة.

ورغم ما شاع من نسبة هذا المفهوم إلى الخوارج، فإن الذهاب إليهم بهذا المفهوم — بالصورة التي وصل إليها في العصر الحديث — يبدو حكمًا مُتعسِّفًا يفضحه التحليل. فإنهم قد استخدموا مفهوم «الحكم» بمعنى القضاء بين طرفين متنازعين؛ وهو المعنى الذي عرفوه في زمانهم بحسَب ما ينطق به الاستخدام القرآني له. ولعل ما يؤكد ذلك أن المفهوم قد انبثق فعلًا في إطار التنازع بين طائفتين من المسلمين، رأى الخوارج أنه لا مخرج من الاقتتال الدامي بينهما إلا بأن يكون تنازعهما موضوعًا لحكمٍ وقضاء. إن ذلك يعني أنهم لم يرفعوا المفهوم ليحاربوا به حكومة يعترضون عليها بأنها لا تحكم بما أنزل الله، على نحو ما يفعل الحاملون لمفهوم الحاكمية في اللحظة الراهنة، بل رفعوه إعلاءً لمبدأ التحاكم بين المتنازعين حقنًا لدمائهم.

ولهذا فإنه إذا كان لا بد من سلفٍ يجد عندهم مفهوم «الحاكمية» ما يؤسسه، فإن هذا السلف لن يكون الخوارج، بل إنه سوف يكون ابن تيمية؛ وبالذات في نظريته عن التوحيد. والمُلاحظ أن هذه النظرية هي الأساس الغائر الذي يتَّكئ عليه كل الذين يرفعون راية الحاكمية. فقد دشَّن ابن تيمية ذلك التمييز بين ضربين من التوحيد؛ أحدهما هو «توحيد الربوبية» الذي يعني الإقرار بأن الله هو الخالق والمُدبر والمُحيي والمُميت وغيرها، والآخر هو «توحيد الألوهية» الذي يعني وجوب إفراد الله وحده بالعبادة من دون شريك؛ بما يترتب على ذلك من وجوب أن تكون الحاكمية لله؛ لأن جعلها لغيره سيكون نوعًا من الشرك به. ولقد كان هذا التصور للتوحيد هو نفس ما تبنَّاه، على نحوٍ كامل، الشيخ محمد بن عبد الوهَّاب وأبو الأعلى المودودي وسيد قطب الذين رفعوا جميعًا راية «الحاكمية». يقول المودودي في كتاب «المصطلحات الأربعة» الذي خصَّصه لهذا التمييز بين نوعي التوحيد: «ألم تر أنه بينما جاء في القرآن أن الله تعالى لا شريك له في الخلق وتقدير الأشياء وتدبير نظام العالم (وهو توحيد الربوبية)، جاء معه أن الله له الحكم وله المُلك، وليس له شريك فيهما، مما يدل دلالةً واضحة على أن الألوهية تشتمل على معاني الحكم والمُلك أيضًا، وأنه مما يستلزمه توحيد الإله (الألوهية) ألا يُشرَك بالله تعالى في هذه المعاني كذلك.» وهكذا فإن «الذي يدَّعي أنه مالك المُلك والمسيطر القاهر والحاكم المطلق بالمعاني السياسية، فإن دعواه إذن كدعوى الألوهية.» وغنيٌّ عن البيان أن سيد قطب قد فعل الشيء نفسه، وأسند «الحاكمية» إلى ما قال إنه «توحيد الألوهية».

وهنا يلزم التنويه بأن نظرية ابن تيمية في توحيد الألوهية التي انبنى عليها مفهوم «الحاكمية» إنما تجد ما يؤسس لها، وعلى نحوٍ كاملٍ، في المفهوم الأشعري عن الإنسان باعتباره — حسب نظرية الكسب الأشعرية — مجرد فاعلٍ بالمجاز وليس بالحقيقة. ولعل ذلك ما يكشف عنه أن مفهوم الحاكمية يتفرَّع، عند سيد قطب، عن أحد أكثر المفاهيم المركزية في خطابه؛ وهو مفهوم العبودية المطلقة لله وحده. وهو يرى أن هذه العبودية تتمثل في أن يكون الإنسان مجرد «مُتلقي» في كل أحوال وجوده؛ بما يعنيه ذلك من أنه ليس أهلًا لأن يفكر أو يفعل بذاته. فإنه يحضر في العالم منفعلًا وليس فاعلًا، ومتلقيًا وليس مفكرًا. وإذ يبدو هكذا أن البشر يحضرون في خطاب الحاكمية، لا بما هم «ذوات» فاعلة ومؤثرة، بل بوصفهم «أدوات» ينحصر دورها في تحقيق خطةٍ جاهزة ومُعدَّة سلفًا (سواء من الله أو غيره)، فإنه ليس من شكٍّ أبدًا في أن هذا النوع من الحضور هو جوهر ما تنتهي إليه نظرية الكسب الأشعري.

ويعني ذلك، بطبيعة الحال، أن مفهوم الحاكمية هو بمثابة المآل النهائي الذي تئول إليه نظرية الكسب الأشعري؛ وبما يترتب على ذلك من أن محاصرة مفهوم «الحاكمية» لن تكون ممكنة حقًّا ما لم يتم تفكيك نظرية الكسب الأشعري، وبيان ما ينتهي إليه هذا الكسب — عبر نسبة كل ما يصدر عن الإنسان إلى الله بوصفه هو الفاعل له على الحقيقة — من تهديدٍ للذات الإلهية نفسها عبر تحويلها إلى قناعٍ يتخفى خلفه الطغاة والمحتكرون والقتلة، بادعاء أن كل ما يصدر عنهم من أفعال الطغيان والاحتكار والقتل والنهب هو من الله في الحقيقة، وهم فقط مجرد أدواته في إتيان هذه الأفعال البغيضة. ويترتب على ذلك ما لا بد من لفت الأنظار إليه، من أن «الأشاعرة» — وليس «الخوارج» — هم السلف الحقيقي الذي يمكن الرجوع بمفهوم الحاكمية إليه؛ بمعنى أن ما يؤسس لهذا المفهوم يقوم كاملًا عندهم.

وربما كان في ذلك تفسير لحقيقة أن فيالق الجهاديين المعاصرين لا تخرج فقط من البلدان التي تسود فيها الحنبلية، بل إن قسمًا كبيرًا منهم — وفيهم القادة والقائمون على إنتاج الفتاوى والأسانيد الشرعية — ينتسبون إلى بلدانٍ تغلب فيها الأشعرية. وهنا فإن الأمر لا يتعلق بتحول هؤلاء عن أشعريتهم إلى الحنبليةٍ أو غيرها، بقدر ما يُشير إلى أن المذهب الأشعري يبلغ مآلاته القصوى مع هؤلاء الخارجين من عباءته. ولعل ذلك يوجِّه إلى ضرورة إعادة النظر في الأشعرية على نحوٍ يمكن معه تجاوز المفارقة التي تجعل الكثيرين يقيمون دفاعهم في مواجهة المقاتلين تحت راية الحاكمية على استدعاء ما يقولون إنه الاعتدال الأشعري.

ولكن المفارقة الأعتى تتمثل في أن الأزهر، الذي يقوم على حراسة الأشعرية، هو المؤسسة التي أوكلت إليها الدولة المصرية مهمة دحر توابع زلزال «الحاكمية»، ولا حول ولا قوة إلا بالله!

مرة أخرى .. هل يقدر أصحاب الفضيلة؟!

إذا كان الأزهر قد نشأ — حسَب ما هو معلوم — كأداة لسلطة الشيعة، فإن ما جرى من تبدُّل السلطة قد أجبره على الانخلاع من مذهب الشيعة ليتبنى مذهب الدولة الجديدة. وإذا كان الأيوبيون — وهم أصحاب الدولة الجديدة — قد قاموا بتحييد الأزهر، بل وحتى إغلاقه عبر إبطال صلاة الجمعة في رحابه، بعد أن أدركوا أنه لا سبيل إلى نجاح خططهم في استئصال المذهب الشيعي من مصر إلا بهذا التعطيل، فإنه يبدو أن الأزهر قد استوعب الدرس من هذه المحنة التي استمرت على مدى مائة عامٍ تقريبًا (١١٧١–١٢٦٧م) وهكذا فإن الأمر لم يقف به عند حدِّ تبني المذهب السنِّي الذي استقدمت الدولة الجديدة الدعاة لينشروه في مصر من مختلف البلاد الإسلامية، بل إنه قد بالغ في التعصب له تكفيرًا، فيما يبدو، عن انتسابه الشيعي السابق.

ولقد جاء المذهب السنِّي إلى مصر بجناحيه (الشافعي) في الفقه، و(الأشعري) في العقيدة؛ حيث كان «الأيوبيون من الغلاة في المذهب الشافعي، وكانوا من أتباع الأشعري.» ولم يختلف عنهم من خلفوهم في احتياز السلطة على مصر من المماليك، الذين أخذ أحد أمرائهم (بدر الدين بيلبك الخازندار الظاهري) على عاتقه أمر استرجاع ما كان للأزهر من نفوذ قبل الأيوبيين. فقد «أنشأ منبرًا ومقصورة رتَّب فيها جماعة من الفقهاء لقراءة الفقه على مذهب الإمام الشافعي، ورتب في المقصورة أيضًا مدرسًا للحديث، وسبعة قُرَّاء لتلاوة القرآن الكريم. ورصد الأوقاف الدَّارَّة للإنفاق على تنفيذ هذا البرنامج، واسترد نائب السلطنة للجامع الأزهر الكثير من الأوقاف المحبوسة عليه، والتي كان بعض الناس قد اغتصبوها في أثناء حكم الدولة الأيوبية.» ولقد كان لزامًا أن يرث الأزهر «من هنا التعصب المذهبي الشديد (للشافعي والأشعري) إلى حدِّ الإفتاء بالكفر وعدم صحة الاقتداء بالمخالف في المذهب (العقائدي).» وخصوصًا بعد ما بدا من أن «العلماء قد أصبحوا في هذا العهد

وما تلاه من عهود المماليك يعتمدون على الدولة، وما تعطيهم من إعانات، وما تُدره عليهم من غَلَّات أوقاف، أو نِظارات في حياتهم، مما مكَّن للدولة من [ضمان] بقائهم في صفِّها.» وبما يترتب على ذلك من فهم تعصبهم الزائد لمذهب الدولة.

ولقد كان لا بد أن يؤدي هذان العاملان إلى حصول ما جرى من التطابق الكامل بين الأزهر والمذهب؛ على النحو الذي جعل منه (أي الأزهر) مؤسسةً مذهبية بامتياز. وبطبيعته، فإن كل كيان مذهبي لا بد أن ينتهي به الحال إلى وضع الجمود والانغلاق؛ وهو الوضع الذي آل إليه الأزهر فعلًا بحسَب ما ظهر جليًّا لأحد أهم أعلامه في القرن التاسع عشر، وهو الأستاذ الإمام محمد عبده. ورغم ما يلزم قوله من أن بعضًا من رجال الأزهر قد لعبوا أدوارًا سياسية واجتماعية مشهودة انحازوا فيها إلى عوامِّ المصريين في مواجهة اعتسافات السلطة الغاشمة ومظالمها، فإنه يبقى أن ذلك لا يُغيِّر شيئًا من حال الجمود التي كانت عليها المؤسسة. وإذ يبدو أن الجمود هو قرين المذهبية، فإنه يمكن تصور أن أي محاولة لتخليص الأزهر من جموده لا بد أن تربط نفسها بالسعي إلى إخراجه من ضيق المذهبية. وبالرغم من أن بعضًا من رجال الأزهر الكبار، كالأستاذ الإمام محمد عبده وفضيلة الشيخ محمود شلتوت، قد حاولوا ذلك فعلًا وأظهروا قدرًا من الانفتاح على المذاهب المغايرة كجزءٍ من السعي إلى إخراج الأزهر من هذه المذهبية الضيقة. وهكذا فإنه إذا كان الأستاذ الإمام قد انفتح على مذهب المعتزلة (في العقيدة)، وأفتى الشيخ شلتوت بجواز التعبُّد بالمذهب الجعفري (في الفقه)، فإنه يبقى أن هذه الجهود قد ظلت فردية، ولم تؤثر على وضع المؤسسة ككل.

ولسوء الحظ، فإن المذهب (الشافعي/الأشعري) الذي انحاز إليه الأزهر، وتعصَّب له، لم يكن سجنًا له وحده فحسب، بل إنه كان بمثابة سجنٍ ينحبس داخله العالم والإنسان والعقل جميعًا. فإنه إذا كان القول في المذهب الأشعري، في العقائد مثلًا، يُحيل إلى جملة مفاهيم كلية تحكم كل ما يَرِد تحتها من أقوال؛ وبكيفية تجد فيها هذه الأقوال النظام الذي يجعلها قابلة للفهم والتفسير، فإنه يمكن القول بأن مبدأ «الإطلاقية» هو بمثابة الثابت الذي تتمحور حوله كافة الأقوال المنطوقة في إطار المذهب/الخطاب الأشعري. وتعني هذه الإطلاقية أن موجودًا أوحد هو الذي يتفرَّد دومًا بالفاعلية والتأثير الحقيقي، وأن كل ما سواه هو محض موجودات شبحية لا حقيقة لها في ذاتها، بل من حيث هي علامات تدل على هذا المطلق، أو من حيث هي أدوات يستخدمها.

وهكذا يصبح العالم — ضمن هذه الإطلاقية — مجرد علامة، كما يصبح الإنسان مجرد أداة. وإذا كان ليس من معنًى لكون الإنسان «أداة» يستخدمها غيره إلا أنه لا قدرة

له ولا فاعلية، فإنه لا معنى لأن يكون العالم مجرد «علامة» إلا أنه لا معنى له في ذاته؛ حيث إن العلامة لا يكون لها معنًى في ذاتها، بل إن معناها يأتي مما يقف وراءها وتُشير إليه. وليس من شكٍّ في أن عالمًا كهذا هو عالمٌ غير محكومٍ بقوانين موضوعية يمكن للعقل أن يكتشفها ويستثمر معرفته بها في تحسين واقعه وتغييره للأفضل. وهكذا فإن حضور العالم كمجرد «علامة» يعني أنه لا يمكن أن يكون موضوعًا لعقلٍ يسعى إلى اكتشاف قوانينه والعلم بها، بقدر ما تكون موضوعًا لعقلٍ يسعى إلى الاستدلال منها على ما يقوم وراءها. وإذن فإنها تفتح الباب أمام تبلور العقل «الاستدلالي» الصوري، وليس العقل «الكشفي» العلمي. وهذا العقل الاستدلالي هو — في جوهره — عقلٌ لاهوتي دائري مغلق، لأنه ينتهي إلى نفس النقطة التي يَبتدئ منها. فإن ما يقوم وراء العلامة يكون هو نقطة البدء والمنتهى أيضًا.

وهكذا فإن الإطلاقية تنتهي إلى عالمٍ بلا معنى، وإنسانٍ بلا قدرة، وعقلٍ دائريٍّ مغلق؛ بما يعنيه من الإفقار الكامل لكلٍّ من العالم والإنسان والعقل. فهل يقدر أصحاب الفضيلة على تفكيك تلك الإطلاقية؟!

تتعدد المذاهب والنظام واحدٌ

عن المذهبية والدين والسياسة

لم يتوقف التاريخ، منذ ابتداء تبلوره، عن ترك بصمته البارزة على جسد الدين؛ أي دين. فعلى الدوام كان الدين (سواء كان تنزيلًا من ربِّ السماء أو من إنتاج أهل الأرض) موضوعًا تُمارِس عليه الشروط الاجتماعية والسياسية تحديداتها الصارمة. ولم يكن الإسلام استثناءً من هذه القاعدة التي يبدو أنها ليست قابلةً للتخلف أو الفوات أبدًا. فقد كانت السياسة هي التي أشعلت الحرائق التي لم تنطفئ حتى اليوم في الإسلام. ومن هنا فإنه إذا كان الشهرستاني قد راح يعدِّد مسائل الخلاف التي ارتبطت نشأة المذاهب بالتنازع حولها، فإنه قد لوحظ أن هذه الخلافات — التي حصلت بين المسلمين في أعقاب وفاة النبي الكريم — تنتمي جميعًا إلى مجالَي الاجتماع والسياسة؛ على النحو الذي أدَّاه إلى اعتبار «خلاف الإمامة هو أعظم خلاف بين الأمة.» وهو يَرُدُّ أعظمية هذا الخلاف إلى ما جرى من تقاتل المسلمين عليها بالسيوف؛ «إذ ما سُلَّ سيفٌ في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سُلَّ على الإمامة في كل زمان.»[1]

وهنا يلزم التنويه بأن قيمة عبارة الشهرستاني السالفة تأتي من انطوائها على القاعدة الرئيسة التي تقدر على تفسير «الفكرة المذهبية»؛ والتي تقضي بأن «خلافات السياسة»

---

[1] الشهرستاني: المِلل والنِّحَل، تحقيق: أحمد فهمي محمد (دار الكتب العلمية) بيروت، ط٢، ١٩٩٢م، ص١٣.

تتحول إلى «قواعد في الدين». فإنه إذا كانت السياسة هي التي أطلقت شرارة النار تصارعًا وتقاتلًا بين المسلمين في صدر الإسلام، فإن استمرار هذا التقاتل بينهم حتى اليوم قد ارتبط بما جرى من المراوغات التي راحت معها السياسة تخفي نفسها وراء أقنعة الدين. وقد ارتبط إمكان هذا التخفِّي بحقيقة أن الدين كان هو الإطار الذي استمدَّ منه المسلمون آنذاك اللغة وأساليب الحِجاج والشواهد النصيَّة التي يديرون بها معاركهم السياسية؛ وبما أمكن معه للسياسة أن تُحيل نفسها إلى دين. وإذ يكون «المذهب» — والحال كذلك — هو الإطار الذي جرى ضمنه هذا التحوُّل للسياسة إلى دين، فإن ذلك يكشف عن حقيقته بما هو محض إطارٍ تنصهر فيه جملة مواقف اجتماعية وسياسية يُخفيها أصحابها تحت قشرة سميكة من الدين. وليس من شكٍّ في أن تلك السيرورة من التحولات هي ما يقف وراء ما صار إليه الشهرستاني (الأشعري/السنِّي) من اعتبار الإمامة — بحسب ما تقول عبارته — «قاعدة دينية» رغم أن أصول مذهبه تلزمه باعتبارها «مسألة سياسية». ولعل ذلك يكشف عن أن ما استقر، في التجرِبة التاريخية للمسلمين، من التعالي بالسياسة إلى حيث تصبح دينًا، قد كان من القوة بحيث لم يَقدِر أحد كبار منظِّري التقليد السنِّي على مفارقة هذا المستقِر بخصوصها، ولو اقتضى منه ذلك أن يتنكر لأصول المذهب الذي ينتمي إليه. وينشأ ذلك عن مفارقةِ أنه رغم أن السياسة تكون هي نقطة البَدء في تبلور المذاهب العقائدية، فإنها تطلب منها (أي هذه المذاهب) أن تخفي حقيقة هذا الارتباط على نحوٍ كاملٍ؛ وبحيث لا تُشِفُّ تلك المذاهب أبدًا عما يكشف روابطها الخفيَّة مع السياسة. ولعل الأصل المؤسِّس لهذا الإخفاء إنما يتمثَّل فيما يهبه لمطالب السياسة من مطلق الدوام والرسوخ.

ومن هنا فإنه إذا كان المذهب هو التركيب الذي تنخلع فيه صراعات الناس من رداء «السياسة» لتتلبس بزي «القداسة». فإنه يكون هو الأداة التي تنتقل بها تلك الصراعات من وضع «المؤقت» والعارض إلى وضع «المؤبد» والخالد. ويرتبط ذلك بأن هذه الصراعات تتحول — عبر هذا الانتقال — من «أحداث» تتحدد بشروط التاريخ وسياقه إلى «معتقدات» عابرة لأسوار الزمان وتحديداته. وإذ ينتقل المذهب بالخلاف من كونه مجرد «حدثٍ» إلى أن يصبح «معتقدًا» من خلال ما يقوم به من فكِّ الروابط بينه وبين التاريخ، فإنه ليس ثمة من سبيل لتحويل المذاهب من بنياتٍ متعاليةٍ يخضع البشر لسطوتها الباطشة إلى إطارات كاشفةٍ عما يقوم بينهم من التعدد والتنوع واختلاف الرؤى والمصالح، إلا عبر تفكيك تلك العمليات التي تمكنت عبرها من فك روابطها مع التاريخ ووضع نفسها كبنيات متعالية

يقدِّسها الناس، ولو في تعارضٍ مع تعاليم الدين نفسه. وحين يدرك المرء أن هذه البنيات المذهبية المتعالية تتحول الآن — أو تكاد — إلى ألوية يتقاتل المسلمون تحت راياتها القاتمة، فإنه يلزم التأكيد على أنه ليس من سبيل أبدًا للخروج من دوائر العنف المذهبي الراهن إلا بالخروج من كهوف الماضي وسراديبه الخانقة المميتة. وبالطبع فإنه لا سبيل للخروج من هذا الماضي إلا من خلال السيطرة عليه وتحويله إلى تاريخ له منطقٌ يحكمه، بدلًا من استمرار حضوره كإطار لنماذج مثالية يقاربها الناس كمعايير يقيسون عليها سلوكهم. وليس يعني تحويل الماضي إلى تاريخ إلا الوعي بالسياقات التي تحولت فيها أحداثه إلى معايير مثالية، من خلال ما جرى من الصعود بها إلى السماء التي تحولت فيها إلى «عقائد»؛ بمثل ما جرى مع الإمامة التي تقدم المثال النموذجي على تحول ما هو تاريخي من «حدثٍ» إلى «اعتقاد». وتتمثل الآلية الرئيسة لتحويل الماضي إلى تاريخ في الارتداد بما حدث فيه إلى دنيا الناس باعتبارها محض «وقائع» يستحيل فهمها خارج المحدِّدات المُنتِجة لها على الأرض. وهنا يُشار إلى أن الإمامة مثلًا هي من قبيل الماضي الذي لم يصبح تاريخًا، بل صار معتقدًا يلزم استعادته ورَدُّه إلى دنيا الناس من السماء التي تعالى إليها. ولعل هذه الاستعادة هي جوهر ما ينبغي أن ينشغل به المسلمون الآن ليحرروا أنفسهم — ومعهم دينهم — من ضيق المذهبية وتعصباتها القاتلة.

وإذ يئول ذلك إلى أن «العقيدة» كانت هي الفضاء الذي انفجرت داخله المذهبية بكل تعصباتها القاتلة، فإن ذلك يرتبط بأنها — أي العقيدة — كانت هي الساحة التي مارس فوقها المسلمون اختلافاتهم في السياسة. ولقد كانت السياسة آنذاك مثارًا للفتن والتعصبات؛ حيث لم يكن العرب يمارسون السياسة، في هذا العهد، إلا بالعصبية. فإذ السياسة — على قول ابن خلدون — هي «كل أمر تُحمَل عليه الكافَّة.» فإن هذا الحَمْل «لا بد له من العصبية.»[٢] وبالطبع فإن ذلك يرتبط بحقيقة أن العرب كانوا «أكثر بداوة من سائر الأمم، وأبعد مجالًا في القفر، فصعب انقياد بعضهم لبعض لإيلافهم ذلك وللتوحش، ورئيسهم مُحتاج غالبًا للعصبية التي بها المدافعة، فكان مضطرًّا إلى إحسان ملَكَتهم، وترك مراغمتهم (يعني مُعاداتهم) لئلا يختل عليه شأن عصبيته، فيكون فيها هلاكه وهلاكهم. وسياسة المُلك والسلطان تقتضي أن يكون السائس وازعًا (حاكمًا) بالقهر، وإلا لم تستقم

[٢] ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، ج٢ (الهيئة المصرية العامة للكتاب) القاهرة، ٢٠٠٦م، ص٥٢١.

سياسته.»[٣] وهكذا فإنه إذا كانت طبائع العمران السائد بين العرب قد قضت بأنه لا سبيل إلى ممارسة السياسة إلا بالقهر، فإن ذلك قد أدى إلى جعل «العصبية» — بكل ما يصاحبها من معاني القهر والغلبة — هي المُحدِّد الأهم لممارسة السياسة آنذاك. وليس من شكٍّ في أن هذه الخبرة في ممارسة السياسة بالعصبية لم تكن لتختفي من عالم العرب على نحوٍ كاملٍ بعد ظهور الإسلام. بل إن قولًا منسوبًا إلى الإمام علي — يُندد فيه بخصومه قائلًا: «ألا إن بليَّتكم قد عادت كهيئتها يوم بعث الله نبيكم»[٤] — يكشف عن أن ذات الممارسة التي كانت حاضرةً قبل الإسلام قد عادت، بعد وفاة النبي، على نفس الهيئة التي كانت عليها. وحتى بالتجاوز عن ذلك، فإنه يبقى أنه كان على هذه الممارسة أن تحضر، مع الإسلام، مُتخفيةً تحت أردية العقيدة وأستارها الثقيلة التي لا تشفُّ عما وراءها. ومن هذا ما جرى من تحول «العقيدة» في الإسلام إلى ساحة تتفجر فوقها تصارعات العصبية ومنازعاتها الدامية.

وهنا يلزم التنويه بأنه إذا كانت «العقيدة» هي الساحة التي تبلورت فيها «المذهبية» كفضاءٍ للفتن والتعصبات، فإن المذهبية التي تبلورت في إطار الفقه والشريعة كانت عنوانًا على ضربٍ من المرونة والانفتاح الذي اتسعت معه لاختلاف أعراف الناس وعاداتهم. ولعل ذلك يرتبط بأنه إذا كانت «السياسة» هي التي أنتجت التمذْهُب في «العقيدة»، فإن التمذْهُب في «الشريعة» قد أنتجه تباين الأعراف والتقاليد بين الأمصار التي دخلها الإسلام. فقد جرى الإقرار بهذا التباين بين الأعراف بوصفه شرطًا مُحدِّدًا للتفكير في الشريعة، إلى الحد الذي جرى معه اعتبار العُرف الخاص بكل قومٍ دليلًا شرعيًّا كالنص تمامًا؛ حتى لقد قال أحدهم: «الثابت بالعرف كالثابت بالنص.» وقد ارتبط ذلك بالنظر إلى الأعراف كحقائق موضوعية قائمة يستحيل القفز فوقها؛ حيث تتعلق بما يفرض نفسه على البشر من دون أن يكون في قدرتهم الانفلات من سطوته أو الفرار من نفوذه. إذ هي تتحول إلى جزءٍ من بناء اللاوعي الثقافي (بدلالتيه الشعورية والمعرفية) للبشر؛ وعلى النحو الذي تصبح معه جزءًا من البناء الهيكلي لذواتهم نفسها. إن ذلك هو ما جعل الشريعة تتسع لها لكي لا يقع الناس في الحرج الذي قد يجدون أنفسهم معه مضطرين لمفارقة الدين ذاته. وعلى

[٣] المصدر السابق، ج٢، ص٥١١.

[٤] الشريف الرضي: نهج البلاغة من كلام أمير المؤمنين عليٍّ بن أبي طالب، بشرح: الشيخ محمد عبده، تحقيق: محمد أحمد عاشور وآخر (دار ومطابع الشعب) القاهرة، دون تاريخ، ص٦٠.

العكس من العرف، فإن السياسة تتعلق بانحيازاتٍ وخياراتٍ تتصارع فيما بينها، وتقبل أن يتحول المرء من أحدها إلى غيره؛ ولو تحقق هذا التحوُّل قهرًا. ومن هنا فإن العقائد تتحول إلى ساحات حروب ومنازعة؛ وإلى حدٍّ أن «الله» نفسه يتحول إلى قناعٍ تُغطي به السياسة معاركها التي لا تنتهي من أجل الهيمنة والإقصاء. ولهذا فإنه إذا كانت ثقافة الإسلام قد اتسعت لاختلافات الأعراف والتقاليد التي تعبِّر عن نفسها على مستوى الفقه والشريعة، فإنها لم تتسامح بنفس القدر مع خلافات السياسة التي تعبر عن نفسها على مستوى العقيدة؛ حيث استحالت هذه الخلافات إلى مُحفزات للتكفير المتبادل بين الفُرقاء.

وإذ يكون المذهب، في مجال العقائد بالذات، هو الإطار الذي يتخفَّى فيه «السياسي» وراء «الديني»، فإن ذلك يعني وجوب أن تكون العقائد هي الساحة التي يتحقق فيها تفكيك هذا النوع من المذهبية الذي لا تزال آثاره تتداعى في شكل انفجارات دمويةٍ متواترة. ولعل نقطة البَدء في هذا التفكيك تنطلق من وجوب الوعي بالقاعدة الأكثر مركزية في بناء الثقافة، على العموم، في الإسلام. وتتمثل هذه القاعدة فيما يبدو من أن الكثير مما تبلور في حقل النظر — كأبنية نظرية تتضافر فيها شبكة من المفاهيم ذات طابعٍ معرفيٍّ خالص تجعل لها وجودًا شبه منفصل عن الواقع — كان في البدء ممارسة سياسية ذات طابعٍ واقعيٍّ. وهكذا فإن ما تبدو عليه الإمامة في النظر كبناء تتشابك داخله مجموعة مفاهيم (عن النص والوصية والعصمة والغيبة والرجعة والمهدوية والولاية والظاهر والباطن والأدوار والأكوار وغيرها) تتضافر فيما بينها في خلق عالمٍ يكاد ينفصل عن الواقع، لا يلغي حقيقة أن هذا البناء المفاهيمي المُعقد هو المُعادِل في عالم النظر لممارسة انطلقت من الواقع في البدء. ومن هنا إمكان الانتهاء إلى ما يمكن أن يكون قانونًا يثبته التحليل، وبمقتضاه يبدأ الأمر كممارسة سياسية ذات طابعٍ عمليٍّ، في الواقع، ثم سرعان ما يتم التعالي بها، في الثقافة، إلى مفاهيم ومقولات ذات طابعٍ نظريٍّ. ويكاد هذا التعالي أن يعكس ما لاحظه ابن خلدون من التفاوت بين مراتب السيف والقلم في الدول. فإنه إذا كان «السيف والقلم كلاهما آلة لصاحب الدولة يستعين بهما على أمره، فإن الحاجة في أول الدولة تكون إلى السيف، ما دام أهلها في تمهيد أمرهم، أشد من الحاجة إلى القلم؛ لأن القلم في تلك الحال خادمٌ فقط منفذ للحكم السلطاني.»[٥] وهكذا فإن كون السيف والقلم كلاهما آلة لصاحب الدولة لم

[٥] المصدر السابق، ج٢، ص٦٦٠.

يمنع ابن خلدون من ترتيب العلاقة بينهما على النحو الذي يكون فيه القلم تابعًا للسيف. وهنا يلزم التنويه بأن تبعية القلم للسيف لا تقف فقط عند مجرد أن اشتغاله يكون لاحقًا على اشتغال السيف، بل ومن حيث إنه يكون مطلوبًا في مرحلة استقرار الدولة ليقوم لصاحبها — ولكن في مجال النظر — بنفس ما كان يقوم به السيف؛ حيث يصبح «آلته التي بها يستظهر على تحصيل ثمرات مُلكه، والنظر في أعطافه، وتثقيف أطرافه، والمباهاة بأحواله.»[٦] وإذن فإن القلم هو مجرد آلة تؤدي لصاحب الدولة نفس المهام التي يؤدِّيها السيف، ولكنه فقط يتعالى بها من المجال الذي تكون [فيه] موضوعًا لممارسة واقعيةٍ إلى حيث تكون موضوعًا لتفكير ونظر. ويرتبط هذا التعالي بمهام السياسة إلى حيث تصبح ذات طابعٍ نظريٍّ مجرد، بالسعي إلى منحها سِمَتَي الديمومة والرسوخ التي يُضفيها النظر على موضوعاته. وحين يضيف المرء إلى ذلك أن الدين كان هو القشرة التي يتغطَّى بها هذا النظر، فإن ذلك يعني أنه السعي إلى إضفاء القداسة على المفاهيم للارتفاع بها إلى مقام «المطلقات» التي يستحيل تحدِّي سلطتها أبدًا.

ومن حسن الحظ، أن السياقات التي ابتدأ تبلور العقائد الإسلامية داخلها، في القرن الأول الهجري، إنما تتكشَّف — أو تكاد — عن الفاعلية شبه المطلقة لقاعدة تخفِّي «السياسي» وراء قناع «الديني»؛ سواء على صعيد الفِرق المتصارعة الأسبق في النشأة، أو حتى على مستوى الصيغ العقائدية التي تحاربت بها هذه الفرق. فإن نظرة مدققة على مجرد التسميات التي جرى إطلاقها على الفرق الأولى (خوارج – شيعة – مرجئة – معتزلة وغيرها) تكشف عمَّا يسكن هذه التسميات من حمولاتٍ سياسيةٍ ثقيلة. إذ تبدو هذه الفرق جميعًا مُنتسبة إلى مواقف سياسية هي الأصل في اشتقاق التسمية الخاصة بكل واحدة منها. وتكاد هذه المواقف جميعًا أن ترتبط بالحدث الأكثر مركزية في التاريخ السياسي والثقافي للمسلمين؛ والذي هو حدث الفتنة من دون جدالٍ. فإذ مضى الشهرستاني إلى «أن أول من خرج على أمير المؤمنين عليٍّ بن أبي طالب — رضي الله عنه — جماعة ممن كان معه في حرب صفين.»[٧] فإنه كان بذلك يرد تسمية «الخوارج» إلى موقفٍ يتعلق برفض جماعة من المنخرطين في جيش الإمام عليٍّ (كرَّم الله وجهه) للخيارات السياسية التي وجد

[٦] المصدر السابق، ج٢، ص٦٦٠.

[٧] الشهرستاني: المِلل والنِّحَل (سبق ذكره) ص١٠٦.

نفسه مُضطرًّا للأخذ بها. وفي مقابل هؤلاء الذين خرجوا على الإمام عليٍّ اعتراضًا على خياراته السياسية، فإنه كان هناك من «شايعوا عليًّا — عليه السلام — على الخصوص.»[٨] وهم «الشيعة» الذين اكتسبوا تسميتهم من مشايعتهم (أو مناصرتهم) للإمام في مواجهة الخارجين عليه. وبخصوص «المرجئة»، فإنهم قد اكتسبوا تسميتهم من «الإرجاء» الذي هو — في جوهره — موقفٌ في تقييم التداعيات المترتبة على أحداث الفتنة. فإذ قيل: إن الإرجاء هو «تأخير صاحب الكبيرة إلى القيامة، فلا يُقضى عليه بحكمٍ ما في الدنيا؛ من كونه من أهل الجنة، أو من أهل النار.»[٩] فإن ذلك يعني تعلقه بالسعي إلى إسكات ما يؤدي إلى إذكاء الصراع بين المسلمين نتيجة اشتجارهم حول توابع الفتنة؛ وهو هدفٌ سياسيٌّ بالطبع. وحين يدرك المرء أن تسمية «المعتزلة» قد نشأت، بدورها، من الموقف الذي اعتزل فيه واصل بن عطاءٍ مجلس أستاذه الحسن البصري إثر اختلافهما حول نفس مسألة الحكم على مرتكب الكبيرة التي نشأ منها «الإرجاء»، فإن ذلك يعني أن نشأتها تعكس الارتباط بتوابع الفتنة أيضًا.

والحق أن اختراق السياسة للعقائد لم يقف عند مجرد ما تركته من بصمةٍ بارزةٍ على تسميات الفرق العقائدية، بل إنها تتعدَّى إلى ما تطفح به الصيغ العقائدية المبكرة نفسها من حمولة سياسيةٍ ملفتة. فإن هناك من الشواهد ما يُفيد بأن حمولة السياسة في هذه الصيغ العقائدية كانت ثقيلة إلى الحدِّ الذي جعل البعض يربط هذه الصيغ، على نحوٍ مباشر، بالأدوار التي كانت تؤدِّيها في منازعات السلطة وحروبها. من ذلك مثلًا ما أورده القاضي عبد الجبار المعتزلي من أن «رأي المُجْبِرة قد حدث من معاوية، لما تولى على الأمر ورآهم لا يأتمرون بأمره، فجعل لا يُمكنه حُجَّة عليهم، وأوهم أن المُنكِر لفعله قد ظلمه، فقال: لو لم يرني ربي أهلًا لهذا الأمر ما تركني وإياه، ولو كره الله ما نحن فيه لغيَّره ... (ومن هنا) أن الجبر نشأ في بني أمية وملوكهم، وظهر في أهل الشام، ثم بقي في العامة وعَظُمت الفتنة فيه.»[١٠] أو ما قاله أحدهم، في الرد على سؤال الخليفة العباسي المأمون: ما الإرجاء؟ من أنه «دين يوافق الملوك، يصيبون به من دنياهم وينقصون من

[٨] المصدر السابق، ص١٤٤.

[٩] المصدر السابق، ص١٣٧.

[١٠] القاضي عبد الجبار المعتزلي: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق: فؤاد سيد (الدار التونسية للنشر) تونس، دون تاريخ، ص١٤٣–١٤٤.

دينهم.»[١١] وإذ يحيل ذلك إلى أن كلًّا من «الجبر» و«الإرجاء» قد ارتبطا بأداء أدوارٍ سياسيةٍ في خدمة أصحاب السلطة من خلفاء الأمويين والعباسيين (تتمثل فيما يصيبون بهما من دنياهم)، فإنه يمكن المصير إلى أن ما ورد منسوبًا إلى الحسن البصري من «قول في وصف القَدَر» قد ارتبط، في المقابل، بالدور الذي يلعبه هذا القول في خدمة المناوئين لهذه السلطة الجبرية/الإرجائية.

فإذ ينبني الجبر على تصوير البشر خِلوًا من القدرة، فإن الدور السياسي له يتمثل فيما يؤديه من خدمة مزدوجةٍ للسلطة. فهو يئول — من جهة — إلى أن يرفع عن «الحاكم» عبء المسئولية عن أفعاله، وبما يمنع عنه أن يكون عُرضة لأي مساءلةٍ أو حساب، في مقابل ما ينتهي إليه — من جهة أخرى — من ترسيخ عجز «المحكوم» على النحو الذي لا يعرف معه إلا محض الخضوع والإذعان. وبالطبع فإن عقيدة تُنتِج «حاكمًا» غير قابلٍ للمحاسبة، و«محكومًا» لا يرى في نفسه إلا القصور والخُلُوَّ من القدرة كانت هي العقيدة النَّموذجية للأمويين الذين شاع عن خلفائهم سعيُهم للانخلاع من مسئوليتهم عن أفعالهم بما يجعلهم غير قابلين للمساءلة والحساب. ومن هذا ما تورده المصادر من قول معبد الجهني مخاطبًا الحسن البصري: «يا أبا سعيد؛ هؤلاء الملوك (الأمويون) يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم، ويقولون: إنما تجري أعمالنا على قدر الله.»[١٢] وإذ يحيل ذلك إلى ما أتاحه الجبر للأمويين من جعل أعمالهم ليست من فعلهم وإنما من فعل ربهم (بما يرفع عنهم عبء المساءلة والمحاسبة عليها)، فإنه لم يكن من سبيل لمقاومتهم إلا بما أشاعه الحسن البصري من «قولٍ في وصف القدر» جعله ينتهي من قراءة قوله تعالى ﴿لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ * كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ إلى القطع بأن «الله تعالى جعل فيهم (أي الناس) من القدرة ما يتقدمون بها ويتأخرون، وابتلاهم لينظر كيف يعملون، وليبلو أخبارهم. فلو كان الأمر كما يذهب إليه المخطئون (ممن ينفون القدرة عن الإنسان) لما كان لهم أن يتقدموا ولا يتأخروا، ولما كان لمتقدمٍ أجرٌ فيما عمل ولا على متأخرٍ لومٌ

---

[١١] ابن كثير: البداية والنهاية، ج١١، تحقيق: ياسين محمد السواس (دار ابن كثير) دمشق، ط٢، ٢٠١٠م، ص٦٧.

[١٢] نقلًا عن: علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١ (دار المعارف بمصر) القاهرة، ط٧، ١٩٧٧م، ص٣١٨.

فيما لم يعمل، لأن ذلك بزعمهم ليس منهم ولا إليهم، ولكنه من عمل ربهم.»[١٣] وهكذا فإنه إذا كان ملوك الأمويين قد روَّجوا القول في الجبر لما ينتهي إليه من إخلائهم من المسئولية عن أفعالهم (خدمة لمطالب السياسة)، فإن البصري يرد إليهم — بقوله في القدر — هذه المسئولية بما يترتب عليها من وجوب المحاسبة (عبر اكتناه منطق القرآن).

والحق أن حضور السياسة لم يقف عند الدور البارز الذي لعبته في تشكيل الفرق والصيغ العقائدية الأولى، بل تجاوز إلى دخولها الحاسم — وهو الأخطر — في تشكيل الطريقة التي اشتغل بها العقل في فترة التكوين الأولى. فقد ترتب على حدث الفتنة أن انقسم المسلمون — كما هو معلوم — إلى فرق متصارعة (أمويين وشيعة وخوارج ... إلخ)، وراحت كل واحدة منها تخوض معركتها في مواجهة الأخرى، لا بالسيوف والرماح وحدها، بل وكذا من خلال ما تثبته لنفسها ولرموزها من فضائل ومناقب بأحاديث ترفعها إلى النبي نفسه. فهذا «الاختلاف السياسي والتعصب للمذاهب جعل كثيرًا من الغالين في مذاهبهم يستبيحون لأنفسهم أن يؤيدوا ما عندهم بأحاديث يَرْوُونها كذبًا عن رسول الله ﷺ.»[١٤] وهكذا يتضافر «الاختلاف السياسي والتعصب للمذاهب» في فتح الباب أمام التحارب بالروايات؛ وهو الأمر الذي كان لا بد أن يؤثر على بناء العقل ذاته في تلك اللحظات الحاسمة من تاريخ تشكُّله البدئي. فقد كان لا بد أن يؤدي ما لاح من أن الرواية قد أصبحت هي السلاح الأفعل في حسم حروب السياسة، إلى أن تصبح الرواية أيضًا هي الأداة الأفعل في حسم معارك العقل. ومن هنا فإن السياسة كانت هي الأصل في تشكيل عقل التفكير بالرواية الذي تحققت له السيادة في الإسلام؛ ولا يزال هو العقل الغالب حتى اليوم.

ولقد انعكست هذه الطريقة في التفكير بالرواية — التي لعبت السياسة الدور الأبرز في تشكيلها — على المذهبية؛ وذلك من حيث أدت بها إلى أن تكون أكثر انغلاقًا وتعصُّبًا. فمن الثابت أن المذهبية ترتبط، على العموم، بطبيعة التفكير السائد في إطارها؛ بمعنى أنه كلما كان التفكير أكثر عقلانية، فإن المذهبية تكون أقل خطرًا وعدوانية. وفي المقابل، فإنه كلما كان هذا التفكير أكثر انبناءً على سطوة المرويات، فإن المذهبية تكون أكثر خطرًا وعدوانية. ويرتبط ذلك بأن التفكير بالرواية هو، في جوهره، تفكيرٌ ذو طابعٍ إخضاعيٍّ وقمعي؛

[١٣] الحسن البصري: رسالة الحسن البصري في القدر، منشور في: محمد عمارة (مُحقق): رسائل العدل والتوحيد، ج١ (دار الهلال) القاهرة، ١٩٧١م، ص٨٢، ٨٤.

[١٤] محمد الخضري باشا: تاريخ التشريع الإسلامي (دار الفكر) القاهرة، ط٨، ١٩٦٧م، ص١١٧.

حيث تحضر الرواية كسلطةٍ يلزم أن يخضع لها العقل من دون تفكيرٍ أو سؤال لأنها تكون موصولة بأصحاب القداسات. وهكذا فإن مذهبًا يخاطب حامليه بالمرويات المسكونة بالقداسات، إنما يختلف بالكلية عن مذهبٍ آخر يُخاطب في المنتسبين إليه عقولهم. إذ في حين تكون الرواية، في الأول، سلطة إملاءٍ وإخضاع، فإن العقل يكون، في الثاني، أداة محاورة وإقناع. وابتداء من الارتباط الضروري بين طبيعة البناء الشعوري والذهني للفرد وبين سلوكه تجاه الآخرين، فإنه يمكن المصير إلى القاعدة التي تقضي بأنه حين يكون «الإخضاع» هو المُحدِّد الرئيسي للأبنية الشعورية والذهنية للمنتسبين إلى مذهبٍ ما، فإن ذلك يؤدي إلى تحديد ردود أفعالهم نحو خصومهم على نحوٍ تكون فيه أكثر رفضًا وتعصبًا. وأما حين يكون منطق المحاورة و«الإقناع» هو المحدد الرئيسي للأبنية الشعورية والذهنية لمنتسبي المذهب، فإن ردود أفعالهم تجاه الآخرين تكون أكثر قبولًا وتسامحًا. ولعل في ذلك تفسيرًا لحقيقة أن المذاهب التي يغلب عليها التفكير بالرواية والنص في الإسلام هي الأكثر ضيقًا بالآخر ورفضًا له. وتكاد الحنبلية أن تكون هي المثال الأبرز في الإطار.

إن ذلك يعني أن «المذهبية» — في حضورها الأخطر — تكاد أن تكون ساحة لتفاعل جملة عناصر؛ فيها السياسي والديني والعقلي. فثمة «السياسة» التي لا تحضر على نحوٍ مباشر، بل عبر التخفِّي وراء «الدين» الذي يحضر بما هو جملة من المرويات المنسوبة إلى مصادر السيادة العليا فيه؛ وبما يئول إلى تكريس «عقل» التفكير بالرواية. وتكاد السياسة أن تكون هي مركز هذه العملية التفاعلية؛ حيث تبقى هي المُحدِّد للكيفية التي تحضر بها العناصر الأخرى. وإذ كانت السياسة — فيما قبل تشكُّل المذاهب في الإسلام — ذات طبيعةٍ تسلطية؛ ابتداء مما قاله ابن خلدون من أن «سياسة المُلك والسلطان قد اقتضت — بسبب ما كان عليه العرب من خشونة البداوة — أن يكون السائس وازعًا (حاكمًا) بالقهر، وإلا لم تستقم سياسته.» فإنها تحدد ماهية الدين على نحوٍ يكون فيه ساحة لاستبعاد الإنسان على مستوى القدرة والفعل، كما تحدد طريقة في التفكير بالرواية على نحوٍ يئول إلى استبعاده على مستوى التفكير والعقل. والجدير بالاعتبار هو ما يبدو من أن إيغال المذهب في الانبناء بالمرويات لم يكن يدفع به إلى السير في مسارات أكثر انغلاقًا وتعصبًا فحسب، بل وكان يهبه قاعدة أوسع من الجمهور التابع. وينشأ ذلك بالطبع عن حقيقة أن جمهور العوامِّ إنما يصدِّقون بطرق الخطابة، ولا يقدرون على استيعاب الطرق الإقناعية البرهانية؛ بما يعنيه ذلك من أن المرويات التي يُستحسن أن يكون لقائليها نسبٌ يربطهم بالسماء تبقى هي السبيل الميسور إلى التأثير في جمهور العوامِّ على النحو الذي يسهل معه إخضاعهم.

وهنا يلزم التنويه بأن اشتغال عناصر (السياسة والدين والعقل والجمهور) بحسب النظام البنيوي — الذي تكون فيه السياسة بطبيعتها التسلطية هي المُحدِّد لكيفية حضور الدين والعقل والجمهور — هو ما يؤسس لكل بناءٍ مذهبيٍّ ذي طابع تعصبيٍّ، بصرف النظر عن المضمون الذي يشتغل تحت مظلة هذا النظام البنيوي العميق. وتبعًا لذلك فإنه يلزم التمييز في الأبنية المذهبية بين أنظمتها العميقة من جهة، وبين المضامين التي تشتغل من خلالها هذه الأنظمة من جهة أخرى. وبحسب هذا التمييز، فإنه يجدر ملاحظة أن الأبنية المذهبية ذات الطبيعة التعصبية تتماثل على مستوى النظام البنيوي العميق الذي يحكمها جميعًا، وذلك فيما يتباين المضمون الخاص بكل واحدٍ منها عن الآخر. وإذ يحيل ذلك إلى أن التباين بين تلك الأبنية المذهبية المتعصبة لا يجاوز أبدًا حدود السطح إلى ما يرقد تحته من نظام بنيوي يظل هو الفاعل فيها جميعًا، فإنه لن يكون غريبًا أن تتماثل، على مستوى النظام العميق، مذاهب تتقاتل في الواقع بسبب ما يقوم بينها من التباين على مستوى المضمون. وكمثال، فإنه يمكن الإشارة إلى أن التقاتل الجاري في عالم الإسلام اليوم بين التشكيلين المذهبيين الأكثر نشاطًا وتعصبًا؛ وهما التشكيل الصفَوي الشيعي والتشكيل الوهَّابي السنِّي، لا يقدر على إخفاء ما يقوم بينهما من التماثل على مستوى النظام العميق، رغم كامل التباين بينهما على مستوى المضمون طبعًا.

وإذ يتعلق الأمر بتشكيلات صُغرى (الصفَوي والوهَّابي) تتحقق داخل وَحَداتٍ مذهبيةٍ كبرى (الشيعي والسنِّي)، فإن ذلك يعني أن المذاهب — أو الوحدات الكبرى — ليست وحداتٍ صمَّاء جامدة، بل إنها تتسع لضروب من التشكيلات الصغرى التي تتباين فيما بينها بحسب تحولات الوعي والواقع ونوع المصالح المتصارعة. ولعل مثالًا على تباين التشكيلات الصغرى داخل وحدة مذهبية كبرى يتبدى في التباين القائم ضمن حدود المذهب السنِّي بين التشكيل الوهَّابي من جهة، وبين التشكيل الإصلاحي المصري الذي طوَّره الشيخ محمد عبده من جهة أخرى. وبالمثل فإنه يمكن الإشارة إلى التباين، داخل المذهب الشيعي، بين ما قال «علي شريعتي» إنه التشكيل الشيعي العَلَوي أو التشيُّع الأحمر، في مقابل التشكيل الشيعي الصفوي أو التشيُّع الأسود. لكنه يلزم التنويه بأنه إذا كان المذهب السنِّي قد اتسع، كوحدة كبرى، للعديد من التشكيلات الصغرى المتباينة داخله، فإن «علي شريعتي» يمضي إلى قراءة التشيُّع بحسب منطق التحول من الحركة إلى النظام. حيث إنه «للتشيُّع — عنده — حقبتان تاريخيتان بينهما اختلاف كامل؛ تبدأ الأولى من القرن الهجري الأول حيث كان التشيُّع مُعبرًا عن الإسلام الحركي في مقابل الإسلام الرسمي والحكومي،

وتمتد هذه الحقبة إلى أوائل العهد الصفوي، حيث تبدأ الحقبة الثانية التي تحوَّل فيها المذهب الشيعي من تشيُّع حركة ونهضة، إلى تشيُّع حكومة ونظام.»[١٥] إن ذلك يعني أن ديناميكيات العلاقة بين المذهب، كوحدة كبرى تتسع لتشكيلات أصغر داخلها، ليست واحدة في كلا المذهبين الشيعي والسنِّي؛ حيث يبقى «التجاور» بين تشكيلات متناقضة هو الآلية التي تشتغل بها التشكيلات الصغرى داخل المذهب السنِّي، وذلك فيما يكون «التحول» من الحركة إلى النظام هو الديناميكية التي يقترحها «شريعتي» لاستيعاب ما جرى في المذهب الشيعي. ولكن هذا التباين في الديناميكيات الحاكمة للعلاقة بين المذهب، كوحدة كبرى، وبين التشكيلات الجزئية الصغرى التي تتبلور داخله لا يلغي الحقيقة القاضية بإمكان الحديث عن نظامٍ بنيوي واحد يتحكم في بناء تشكيلين (صفوي ووهَّابي) ينتميان إلى ما يُقال إنهما المذهبان الأكثر تعارضًا في الإسلام. ورغم ما يئول إليه كل ذلك من خطأ الإسراف في التعميم الجارف عند الحديث عن المذهبين السنِّي والشيعي، فإنه يبقى وجوب اكتناه ما يقوم من التماثل بين التشكيلين الوهَّابي السنِّي والصفوي الشيعي اللذين يكاد الاختلاف بينهما أن يتحول الآن إلى فتنة تحترق بها ديار المسلمين وأوطانهم.

[١٥] علي شريعتي: التشيُّع العلوي والتشيُّع الصفوي، ترجمة: حيدر مجيد (دار الأمير) بيروت، ط٢، ٢٠٠٧م. ص٦٣.

أزمة الثقافة ومستقبل التعليم في مصر

تبدو العلاقة بين الثقافة والتعليم ذات طبيعةٍ مركَّبة؛ وذلك من حيث إن الواحد من طرفي هذه العلاقة يكون مُحددًا للآخر ومُتحددًا به في آنٍ معًا. فإذ لا يكاد أحد يجادل في أن الثقافة تكون محددة لنظام التعليم السائد في محيطها، فإن التعليم يكون من زاويته هو أحد أهم أدوات التأثير فيها؛ بما يجعله مُحددًا لها على نحوٍ ما. وبحسَب ذلك فإنه إذا كانت الثقافة تعاني من أزمة ما، فإن هذه الأزمة لا بد أن تنعكس على نوع التعليم السائد؛ وعلى النحو الذي يكون معه هذا التعليم موضوعًا للأزمة بدوره. بل إن هذا التعليم سوف يكون، هو نفسه، أحد أدوات هذه الثقافة المأزومة في تثبيت ذاتها، واستمرار أزمتها. وبطبيعة الحال، فإن مستقبل الواحد من هذين الطرفين (التعليم والثقافة) سوف يكون — والحال كذلك — موقوفًا على نوع المستقبل الذي سيكون للآخر.

ولعل «طه حسين» قد أدرك هذا الترابط الصميم بين التعليم والثقافة، وأدار عليه كتابه المهم «مستقبل الثقافة في مصر» الذي تتبدى قضيته الرئيسة في أن سعي مصر إلى دخول العصر الحديث، على نحوٍ فعَّالٍ، يستلزم منها أن تمتلك الوسيلة المؤدية لذلك وهي النظام التعليمي الحديث. ومن هذا ما مضى إليه من أنه «إذا كنا نريد الاستقلال العقلي والنفسي الذي لا يكون إلا بالاستقلال العلمي والأدبي والفني، فنحن نريد وسائله بالطبع، ووسائله أن نتعلم كما يتعلم الأوروبي، لنشعر كما يشعر الأوروبي، ولنحكم كما يحكم الأوروبي، ثم لنعمل كما يعمل الأوروبي، ونُصرِّف الحياة كما يُصرِّفها.» ولعله أدرك أن ما تريده مصر من النظام التعليمي الحديث (أو الوسيلة التي تتعلم بها كما يتعلم الأوروبي) لا بد من أن يرتكن على رؤيةٍ ثقافية تبرره وتسمح له أن يكون فعَّالًا. وهكذا فإنه قد راح يطرح رؤية للثقافة في مصر أصبحت فيها مصر منتمية إلى «البحر» الذي يربطها بأوروبا في القديم والحديث، وتنأى بها عن الصحراء التي تربطها بعالم العروبة والإسلام.

فإنه «ليس بين الشعوب التي نشأت حول بحر الروم، وتأثرت به، فرق عقلي أو ثقافي ما. وإنما هي السياسة والاقتصاد تدور بين هذه الشعوب مواتيةً هذا الفريق، ومعاديةً ذلك الفريق. فلا ينبغي أن يفهم المصري أن بينه وبين الأوروبي فرقًا عقليًّا قويًّا أو ضعيفًا. وإنما كانت مصر دائمًا جزءًا من أوروبا في كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية، على اختلاف فروعها وألوانها.»

وإذن، فإن الرائد الكبير قد راح يفترض نظامًا ثقافيًّا ترتبط فيه مصر بأوروبا لكي يبني عليه، ليس فقط إمكان أن تستوعب نظام التعليم الحديث، بل وإمكان أن يكون مُنتجًا كذلك. وإذا كانت مصر قد انخرطت بالفعل في ممارسة التعليم على الطريقة الأوروبية — باعتبار أن «التعليم عندنا، على أي نحوٍ أقمنا صروحه ووضعنا مناهجه وبرامجه منذ القرن الماضي، على النحو الأوروبي، ما في ذلك شك ونزاع. فنحن نكوِّن أبناءنا في مدارسنا الأولية والثانية والعالية تكوينًا أوروبيًّا لا تشوبه شائبة. فلو كانت عقول آبائنا وأجدادنا شرقية مخالفة في جوهرها وطبيعتها للعقل الأوروبي، فقد وضعنا في رءوس أبنائنا عقولًا أوروبية في جوهرها وطبيعتها وفي مذاهب تفكيرها وحكمها على الأشياء» — فإن ما يحدث في مصر الآن ينطق بأن ما يسكن رءوس أبنائها ليس شيئًا من «العقول الأوروبية في جوهرها وطبيعتها ومذاهب تفكيرها وحكمها على الأشياء.» بقدر ما إن عقل الصحراء هو ما يسكن تلك الرءوس، ويسوقها إلى حيث يبغي ويريد.

والحق أن أحدًا لا يقدر على الادِّعاء بأن نظام التعليم الحديث قد آتى أُكُله في مصر. فإنه إذا كانت غاية التعليم الحديث أن «نُنشئ لمصر الحديثة أجيالًا من الشباب كرامًا أعزَّاء أُباة للضَّيْم، حُماة للحُرَم، ولا يتعرضون لمثل ما تعرض له بعض أجيالنا السابقة من الذِّلة والهوان.» بما يعنيه ذلك من القصد إلى بناء المواطن الحديث الذي هو الفرد الحر صاحب الإرادة والقادر على التفكير المستقل، وبحيث يكون قادرًا على اتخاذ قراره بنفسه، فإن أحدًا لا يستطيع الزعم— وخصوصًا مع ما يصدمه به الواقع من تلك القُطعان المنفلتة التي لا تسلك إلا بمنطق السمع والطاعة — بأن هذه الغاية قد تحققت في مصر على مدى القرنين الفائتين، وإلى الآن.

ولعل ذلك يرتبط بأن النظام الثقافي الذي وضع طه حسين مصر داخله — والذي ترتبط فيه مصر بأوروبا — لم يكن هو النظام الذي يشتغل بالفعل تحت سطح النظام التعليمي الحديث. بل إنه يبدو — وللمفارقة — أن النظام الثقافي النقيض الذي ترتبط فيه مصر بالصحراء (التي تصلها بعالم العروبة والإسلام) كان هو النظام المهيمن والفاعل

بقوة. وبالطبع فإن ذلك ما تؤكده أي ملاحظةٍ لطبيعة العقل الفاعل الآن في مصر؛ والذي يحمل كل سمات عقل الصحراء من طريقة في التفكير تتمحور حول الاتباع (لقولٍ أو أصلٍ أو نَموذج)، ومن التسرُّع في الحكم على الأشياء بما يظهر له منها. وليس من شكٍّ في أن هاتين السمتين هما ما يحددان، وعلى نحوٍ حاسمٍ، طريقة اشتغال العقل المصري الراهن. إن ذلك يعني أن عجز النظام التعليمي الحديث عن بلوغ غايته في إنتاج المواطن الحديث في مصر، إنما يرتبط بحقيقة أن ما يرقد تحته هو نظام الثقافة التقليدي الذي لا يزال يحتفظ لنفسه بمركز السيادة. وبالطبع فإن ذلك يؤشر على أن نظام الثقافة المتوسطي الذي ترتبط فيه مصر بأوروبا — بحسب طه حسين — قد كان افتراضًا، بأكثر من كونه تعبيرًا عن واقعٍ قائمٍ بالفعل.

ويترتب على ذلك أن الأزمة المتمثلة في عجز النظام التعليمي القائم في مصر عن إنتاج «المواطن الحديث»، إنما تنشأ عن هيمنة نظام الثقافة التقليدي الذي يعمل بالأحرى في اتجاه إنتاج القطعان الهائجة التي تحارب الآن بعنف لإعادة إنتاج «رعية العصور الوسطى». إن ذلك يعني أن مستقبل التعليم في مصر هو مشروطٌ بتفكيك وتجاوز النظام الثقافي التقليدي المهيمن. وعلى العموم، فإنه يمكن المصير إلى أنه لن يكون ممكنًا، من دون إنجاز هذا الفعل التفكيكي — وهو الدور الذي ينبغي أن تقوم عليه كلية الآداب بالذات — الدخول بمصر إلى العصر الحديث، على نحوٍ حقيقيٍّ.

آليات الخطاب الأشعري في إنتاج المركزية داخل الثقافة

إذا كان التعالي بالذات إلى مقام «المقدس»، في مقابل التدنِّي بالآخر/الخصم إلى حضيض «المدنَّس»، هو آلية الخطاب الرئيسة في إنتاج مركزيته داخل الثقافة؛ فإن الخطاب قد راح يحقق هذا التعالي عبر ضروب من التمييز والاحتكار والمخايلة. ومن المفارقات، أن الخطاب قد ابتدأ مسيرة إنتاجه، الذي لم يتوقف، للتعالي بذاته من إهدار المبدأ الأهم في الأصل الجوهري الذي يدعي أنه ينبني عليه؛ وأعني به أصل الوحي. فإنه إذا كان الوحي هو أصل كل حياة في الإسلام، فإنه قد جرى تصوره — بحسب هذا الخطاب — خِلوًا، هو نفسه، من أي حياة؛ وأعني من حيث لم يَقدر الخطاب على تصوره كينونةً حيَّةً تَمُور — ككل حياة — بضروب من الاختلاف، الذي يدخل في تركيب الوحي من حيث يكون أداته في فضِّ شَفرة ذاته، وانكشاف ممكناته. بل تصوره بنية مغلقة لا مجال فيها لأي آخَرية أو اختلاف. وبالطبع فإن هذا الإقصاء للاختلاف — الذي كان لا بد أن يئول إلى تصور الوحي أصلًا ثابتًا، أو حتى جامدًا — إنما يرتبط بتصوره، أدنى إلى أن يكون إهدارًا للوحدة وتضييعًا للذات، وليس سبيلًا للكشف عن ثراء الكينونة وتنوُّع الممكنات. وضمن هذا التصور للاختلاف، فإن مقاربة للوحي تئول إلى فهمٍ مغاير لفهمٍ قائمٍ ومهيمن، لن تكون تجليًا لأحد الممكنات المنطوية في باطنه، بل انحرافًا وابتعادًا — من الخارج — عن وحدة أصلية، لا سبيل إلى استعادتها إلا عبر إزاحة هذا الفهم/الانحراف وطرده. وإذن فإنه الانقسام بين وحدة الأصل وثباته من جهة، وبين ضروب من الانحراف والافتراق التي

لم تتوقف للآن من جهة أخرى. ومن هنا فإن صيغة المأثور النبوي،[1] الذي يوظفه الخطاب لإقصاء خصومه، لا تتحدث عن الاختلاف (بما هو جزء من البِنية الباطنية للوحي)، بل عن الافتراق (بما ينطوي عليه من الصورية والتحقق في الخارج). وبالرغم من أن الدلالة الظاهرة للافتراق، في المأثور، هي التفرُّق؛ بمعنى الانقسام، فإن دلالة «التباعد» — الذي يبدو أكثر صورية وخارجية — لا تفارق فضاء المأثور، لأنه حين يجعل (النجاة) في التمسك بالأصل، فإنما ليقرن (الهلاك) بالتباعد عنه. وبالطبع فإن التباعد لا يكون عن الوحي/الأصل فقط، بل، وأيضًا، عن «الجماعة» التي كان لا بد أن تتماهى مع هذا الأصل لا محالة. وإذن فإنه الانقسام والتباعد، صوريان وخارجيان، ينتجهما الخطاب، لا بين «أصل الهدى والاستقامة» وبين «بدعة الهوى والضلالة»، بل وبين «أهل السُّنة والجماعة» في مقابل «أهل الأهواء والجهالة». وغنيٌّ عن البيان، أن الخطاب قد راح — ضمن هذا الانقسام — يتماهى مع مقدس الأصل/الجماعة، في مقابل الانتقام من خصومه بطردهم إلى مدنس الهوى والضلالة. ورغم ما يبدو من طابعٍ مجاوز لهذا الانقسام، فإن تفكيكًا له ليتكشَّف عن مضمون اجتماعيٍّ وسياسي يتخفى تحت سطح لغته المثقلة بإيحاءات «الديني» ومراوغاته. إذ الحق أن عباراتٍ ينثرها الخطاب على سطحه — من قبيل: «وما ظهرت البدع والضلالات في الأديان إلا من أبناء السبايا، كما رُوي في الخبر ... (أو أن أحدهم) كان مولًى، وقد جرى على منهاج أبناء السبايا لظهور أكثر البدع منهم.»[2] — لَتكشف عن أن تمييز الخطاب ضد خصومه إنما يتجاوز «الديني» إلى ما تحته. والملاحظ أن الأمر يتجاوز ما تُجَلِّيه هذه العبارات من قِران البِدعة بالعُجمة، إلى ربطهما بوضاعة المنزِلة في التَّراتُبية الاجتماعية، وذلك بحسب ما يظهر من حديث الخطاب عن أحد خصومه أنه «إنما كان يَنظِم الخرز في سوق البصرة، وليس كما يموِّه المعتزِلة على الأغمار ويُوهِمون أنه كان نظَّامًا للكلام الموزون والشعر المنثور.»[3] وإذن فإنه صراع التعالي والتدني، وقد

---

[1] أعني حديث افتراق الأمة المنسوبَ إلى النبي: «ستفترق أُمَّتي على ثلاث وسبعين فرقة، الناجية منها واحدةٌ، والباقون هلْكَى. قيل: ومَن الناجية؟ قال: أهل السُّنَّة والجماعة. قيل: وما السُّنة والجماعة؟ قال: ما أنا عليه اليوم وأصحابي.» انظر: الشهرستاني: المِلَل والنِّحَل، تحقيق: عبد العزيز الوكيل (مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع) القاهرة، دون تاريخ، ج١، ص١١. فرغم تباين صيغ هذا الحديث، وحتى مضمونه، فإنه يبقى أن لغة الافتراق تحضر في جميع رواياته.

[2] البغدادي: الفَرق بين الفِرق، (دار الآفاق الجديدة) بيروت ط١–١٩٧٣م، ص١٠١–١٠٢.

[3] المصدر السابق، ص١١٣.

اتخذ الخطاب من كنية أحد خصومه ميدانًا له، ليجري عليه ذلك الاصطراع الرمزي بين نمطين من النَّظْم؛ أحدهما متعالٍ يختص به ذَوو المكانة والشرف، والآخر مُحتقَرٌ يشتغل به أولئك المهمشون عرقيًّا واجتماعيًّا في الأدنى.

ولقد جرى إنتاج هذا الانقسام وتثبيته، بكل ما يترتب عليه من ضروب التماهي والإزاحة والتمييز والحط، في ضرب من الأدبيات، التي شاعت الكتابة فيها حتى بلغت ذروتها في القرن الخامس الهجري؛ أعني أدبيات الفِرق والمِلل والنِّحَل. ولعل بلوغ هذا النوع من الكتابة — بما يتسم به من نبرةٍ تمييزية وإقصائية عالية — لذروته في القرن الخامس بالذات، إنما يرتبط بتمام تشكُّل الخطاب، ثم سعيه، بالتالي، إلى تأسيس هيمنته وسيادته العليا داخل الثقافة آنذاك. ومن هنا إمكان النظر إلى هذا النوع من الكتابة، كأحد تجليات إنتاج الهيمنة؛ وذلك من حيث راحت تستهدف، لا مجرد عرضٍ، أو حتى دحض آراء الخصوم، بل تبديعهم وتكفيرهم، إلى حدِّ اعتبارهم، لا مجرد مخالفين يمكن أن يتسع لهم فضاء الثقافة، بل منحرفين — أو حتى مارقين — لا بد من طردهم خارج حدود الأمة والملة معًا.[٤]

والحق أن هذه الكتابة، التي كان لا بد أن تخضع لتوجيه الأقوى ورقابته، قد جعلت من مسألةٍ تبدو فرعية، كتسميات الفِرق وألقابها، مجالًا لتأكيد هيمنة الأقوى وتأبيدها. فإذ تبلورت تسميات الفرق الأسبق تاريخيًّا (خوارج وشيعة ومعتزلة ومرجئة ... إلخ) ابتداء من الانتساب إلى وقائع وأحداث من طبيعة سياسية وتاريخية؛ وبما يعنيه ذلك من الانتساب إلى المجال السياسي الذي لا يمكن المخايلة بقداسته، بل يمكن — على العكس —

[٤] إن مقارنة بين كتاب الأشعري في القرن الرابع «مقالات الإسلاميين واختلاف المُصلِّين»، وبين مصنفات القرن الخامس مثل: «الفَرق بين الفِرق وبيان الفرقة الناجية منهم» للبغدادي (٤٢٩هـ)، و«التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفِرق الهالكين» للإسفرائيني (٤٧١هـ)، لَتكشف عن الاختلاف الكامل في منهج التعاطي مع آراء الفِرق الذي يتبدى جليًّا ابتداء من مجرد ملاحظة عناوين هذه المُصنفات. فإذ يتكشف عنوان الأشعري عن مقاربته لآراء الفرق المخالفة باعتبارها مقالات لإسلاميين يظلون — رغم المخالفة — من المصلِّين، فإنه يُلاحظ أن آليات التمييز بين ناجين، أو أصحاب «مقالة» لا بد من بيانها والتبصير بها من جهة، وبين هالكين أو أصحاب «فضيحة» لا بدَّ من تعريتها وتجريسها من جهةٍ أخرى، قد بدأت الاشتغال في القرن الخامس. وإذن فإنه الانتقال في هذا القرن من «المقالة» إلى «الفضيحة» التي كان لا بد من طرد أصحابها إلى خارج سياج العقيدة الحقة إلى حضيض الضلالة والبدعة. ولعل هذا التباين يرتبط بتطور تحقيق المذهب لهيمنته.

القطع بدنسه ودونيته، فإن ما سيجري لاحقًا — وابتداءً من القرن الرابع الهجري — من نسبة الفِرق إلى رموز وأشخاص (الأشعرية والماتريدية مثلا) إنما يقصد إلى إسباغ القداسة على مقالات هذه الفرق؛ وذلك ابتداءً من التعالي بهؤلاء الرموز إلى مقام تنسرب فيه القداسة إليهم عبر التقاطع مع نبيٍّ أو صحابي.[٥] وهكذا فإنه، وفيما راح يجري الانحطاط بالفِرق المنتسبة إلى المجال التاريخي والسياسي إلى حضيض المدنس، ابتداءً من دونية السياسي ودنسه، فإنه راح يجري التعالي، في المقابل، بالفِرق المنتسبة إلى أشخاص ورموز إلى فضاء المقدس؛ وذلك ابتداءً من قداسة تنسرب إلى هؤلاء الأشخاص عبر خطابٍ نبوي، أو من الانتساب إلى صحابي. وهنا يُشار إلى أن انتساب الأشعرية إلى رؤيا للأشعري أثناء نومه، أتاه فيها الأمر المُقدس من النبي ﷺ: «صنِّف وانصر هذه الطريقة التي أمرتك بها، فإنها ديني وهي الحق الذي جئت به.»[٦] إنما يستهدف المخايلة بقداستها، وذلك عبر جعلها نتاج نوع من الأمر النبوي الذي لا بد أن تنسرب قداسته إلى ما ينتج عنه. والحق أن الأمر قد راح يتعدَّى حدود «الأمر النبوي» إلى حدِّ اعتبارها (أي الأشعرية) موضوعًا لخطاب إلهي.[٧] وهو الأمر الذي يتعالى بها إلى تُخوم قداسة «الأمر المُوحَى به من الله». وإذن فإنه الأمر يعود عبر النبي إلى الله، على نحوٍ يجعل من الأمر/الرؤيا يتلقاها الأشعري على رأس القرن الرابع تحقيقًا لوعدٍ إلهيٍّ سابق. والحق أن مخايلة الأشعرية بالتماهي مع الوحي لا تتأتى

[٥] انظر مثالا لذلك الضرب من التعالي في: علي مبروك: طرائق الاستدلال الأشعري بين ضغوط السيكولوجيا وضغوط الإبستيمولوجيا، رواق عربي، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، (تحت الطبع).

[٦] ابن عساكر: تبيين كذب المفتري فيما نُسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، مطبعة التوفيق، دمشق ١٣٤٧هـ، ص٤٣.

[٧] إن ذلك هو ما تُخايل به رواية أنه: «لما نزلت آية ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ أومأ النبي ﷺ إلى أبي موسى (الأشعري) — رضي الله عنه — وقال: هم قوم هذا. قال البيهقي: وذلك لما وُجد فيه من الفضيلة الجليلة والمرتبة الشريفة للإمام أبى الحسن الأشعري رضى الله عنه، فهو من قوم أبي موسى وأولاده الذين أوتوا العلم ورُزقوا الفهم مخصوصًا، والأشبه أن يكون رسول الله ﷺ إنما جعل قوم [أبي] موسى من قوم يحبهم الله ويحبونه، لما عَلِم من صحة دينهم وعرَف من قوة يقينهم. فمن نحا في علم الأصول نَحْوهم، وتَبِعَ في نفي التشبيه، مع ملازمة الكتاب والسُّنة، قولهم جُعِلَ من جملتهم وعُدَّ من حسابهم بمشيئة الله وإذنه.» انظر: المصدر السابق، ص٥٠. وهكذا لا تكتفي الرواية بأن تجعل من الأشعري مركز تأويل لخطاب قرآني، بل وتجعل من تابعيه موضوعًا لوعدٍ إلهيٍّ بأن يكونوا مشمولين بنفس الحب أيضًا.

فقط من أن سبيل الأمر بها كان «الرؤيا الصادقة» التي هي، حسب المأثور عن النبي، «جزء من ستة وأربعين جزءًا من النبوة.» بل ومن أن هذه الرؤيا قد تحققت للأشعري — تمامًا كالحال مع ابتداء النبي بالوحي — عند سن الأربعين تمامًا. وهنا يتكشف الحرص الأشعري على تعميق مخايلة القداسة المُشار إليها، عبر تأكيد التماثل بين الأشعري وبين النبي، لا كمجرد طريقةٍ ونَص، بل وحتى كتجرِبةٍ وشخص.

وبالطبع فإنه لن يكون غريبًا مع مَوْضَعة هذه الهيمنة وتثبيتها داخل الثقافة أن يمضي أحدهم إلى أنه «لم يكن — بحمد الله ومنِّه — في الخوارج ولا في الروافض ولا في الجهمية ولا في القَدَرية ولا في المجسِّمة، ولا في سائر أهل الأهواء الضالة قَطُّ، إمامٌ في الفقه، ولا إمام في رواية الحديث، ولا إمام في اللغة والنحو، ولا موثوق به في نقل المغازي والسير والتواريخ، ولا إمام في الوعظ والتذكير، ولا إمام في التأويل والتفسير. وإنما كان أئمة هذه العلوم على الخصوص والعموم من أهل السنة والجماعة.»[٨] وهكذا تخلو كافة العلوم التي عرفتها الثقافة آنذاك من أحدٍ ينتمي إلى هؤلاء «المبتدعين» الذين «لم يكن لواحدٍ من متقدميهم تصنيف يظهر ويُتداول، وهل كان لهم علم حتى يكون لهم فيه تصنيف؟ بلى قوم من متأخريهم تكلفوا جَمْع شُبَه يخادعون بها القوم عن أديانهم، وصنفوا فيها تصانيف أكثرها لا يوجد إلا بخط المصنِّف. إذ كان الاشتغال بنقلها من قبيل تعطيل الوقت بالمَقت.»[٩] بل إنه حتى إذا ظهر تصنيف لأحد هؤلاء المبتدِعة، فإنه «لا يتداوله إلا مخذول»[١٠] مثله؛ بما يعني تفاهةَ وضآلةَ شأن دائرة متلقي الخطاب/الخَصم ومتداوليه أيضًا. وإذ مضى الأشاعرة، على هذا النحو، إلى الانحطاط بهذا الخطاب/الخصم، وإلى حدِّ تنزيله إلى حضيض البدعة المقترنة بالدنس؛ وذلك لاعتبارهم الإقرار، ولو بشيء من مفرداته، «تدنُّسًا ...، ومن كان متدنسًا بشيء منه لم يَجُز الاعتماد عليه في رواية أصول اللغة وفي نقل معاني النحو، ولا في تأويل شيء من الأخبار، ولا في تفسير آية من كتاب الله تعالى.»[١١] فإنهم كانوا يطردون هذا الخطاب ومتداوليه خارج حدود الثقافة كليًّا، ومن غير تمييز بين أيٍّ من حقولها المعرفية.

---

[٨] البغدادي: الفَرق بين الفِرق، (سبق ذكره)، ص٣٠٨-٣٠٩.

[٩] الإسفرائيني: التبصير في الدين، نشرة الكوثري (مطبعة الأنوار) القاهرة، ط١-١٩٤٠م، ص١١٩.

[١٠] المصدر السابق، ص١١٨.

[١١] المصدر السابق، ص١١٧.

بل إنه وعلى فرض التمييز داخل الثقافة الإسلامية بين (عقلي) كالطب والحساب والهندسة، وبين (ديني) كالكلام والفقه وأصوله وعلم الحديث وعلم التفسير وعلم الباطن،[١٢] فإن أحدًا لا يجادل في أن السيادة، ضمن حدود الثقافة التي سادت في الإسلام، لم تكن أبدًا للعقلي، بقدر ما كانت للديني. ومن هنا فإن الغزالي لم ينس أن يُلحق إشارته للعلوم العقلية بالتأكيد على أن الانشغال بها «ليس من غرضنا.»[١٣] وبالطبع فإن الضمير في (غرضنا) لا يعود إلى الغزالي كمجرد شخصٍ، بل كحُجَّة أو سلطة عليا داخل الثقافة بأسرها. وإذ السيادة العليا داخل الثقافة الإسلامية هي — هكذا — للديني دون سواه، فإن الأشعرية كانت — لا محالة — تقصد إلى ترسيخ هيمنتها داخل الثقافة عبر التأكيد على مركزية وأولية العلم الذي تسيَّدته داخل دائرة هذا الديني الذي هو بدوره صاحب السيادة العُليا داخل الثقافة بأسرها؛ وأعني به علم الكلام (أو أصول الدين) الذي تتأتى مركزيته من أنه «هو المتكفل بإثبات مبادئ العلوم الدينية كلها، فهي جزئيةٌ بالإضافة إلى (علم) الكلام، فالكلام هو العلم الأعلى في الرتبة، إذ منه النزول إلى هذه الجزئيات.»[١٤] وأما أولية هذا العلم فإنها ترتبط بحقيقة «أنه ما من علمٍ من العلوم الجزئية إلا وله مبادٍ تؤخذ مسَلَّمة بالتقليد في ذلك العلم (الجزئي)، ويُطلب برهان ثبوتها في علم آخر (لا بد أن يكون كليًّا حتمًا).»[١٥] وغنيٌّ عن البيان أنها الأولية هنا، لا بالمعنى التاريخي، بل بالمعنى المعرفي؛ وذلك لأن ثمة من العلوم الجزئية — داخل ثقافة ما — ما يكون قد انبثق تاريخيًّا قبل انبثاق هذا العلم الكلي، وذلك بالرغم من أنه يجد كل ما يؤسسه معرفيًّا في هذا العلم اللاحق. وإذ يرتقي ذلك كله بعلم الكلام (أو أصول الدين) إلى أن يكون صاحب السيادة العليا داخل دائرة العلم الديني الذي يتسيَّد، هو نفسه، الثقافة بأسرها؛ فإن ذلك يعني أن الأشعرية تضع نفسها — ابتداء من تسيُّدها داخل هذا العلم — في مركز السيادة العليا داخل الثقافة في الإسلام.

ولقد راح الخطاب الأشعري يحتلُّ فضاء العلم بأسره، محققًا للسيادة داخله، ابتداء من مجرد «التعريف» الذي صكه الخطاب للعلم؛ والذي ينبني على الاستبطان المراوغ لآليات

---

[١٢] الغزالي: المُستصفَى في علم الأصول، نشرة محمد عبد السلام عبد الشافي (دار الكتب العلمية) بيروت، ط١، ١٩٣٣م، ص٦.

[١٣] المصدر السابق، ص٦.

[١٤] المصدر السابق، ص٧.

[١٥] نفسه، ص٧.

التعالي والإقصاء. فإن قراءة للتعريف، الذي صار فيه ابن خلدون إلى «أنه علم يتضمن الحِجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدِعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السُّنة»[١٦] لَتكشف عن لغة منحازة تطفح بنوازع التسلط والهيمنة على نحوٍ طاغٍ. فإذ هو (التسلط والإقصاء) يتحقق من خلال وصمة «الابتداع والانحراف» تطال كافة المغايرين، فإن الهيمنة تتبدى زاعقة في احتكار «العقائد الإيمانية»، التي يُخفي الخطاب، وراء ما يدَّعيه من اختصاصه بالمُحاجة عنها، سعيه إلى الاحتياز الكامل لها. إذ العقائد التي يختصُّ الخطاب بالمحاجة عنها ليست منظومةً عقائدية، من بين منظومات متباينة، أو حتى متعارضة؛ ولكن من غير أن يعني تبايُنها، الذي يرتبط بكون كل واحدة منها مشروطةً برؤيةٍ مؤطِّرة لها، أنها — أو بعضها — تفقد جدارة الإقامة في حقل الإيمان. فالعقائد تتباين، لا على نحوٍ تعاقبيٍّ ضمن التاريخ العام للدين فحسب، بل وأيضًا على نحوٍ تزامني ضمن الزمان الخاص بدين معيَّن. وفي الحالين فإن التباين يرتبط بحقيقة أن كل نظام عقائديٍّ يتأطر، كأي نظام ساهمت الفاعلية الإنسانية في إنتاجه، بمضمون هذه الفاعلية وما يحددها. فالأصل المفارق للعقائد لا يمنع أبدًا أن شروطًا، تتعلق ببناء كل من الوعي والواقع الإنسانيين، تلعب دورًا حاكمًا في صوغ هذه العقائد. وبالطبع فإن التباين، في تصور العقائد وصوغها، لا يكون انحرافًا وتباعدًا عن هذا الأصل ذي الطابع المفارق، بقدر ما هو التحدُّد بشروط يكاد التباين أن يمثِّل صميم ماهيتها. لكن الخطاب إذ يلحُّ على تصور التباين، لا تحدُّدًا بشروط تقوم خارج الأصل، بل انحرافًا وتباعدًا عنه، فإنما ليؤسس لضرب من المطابقة بينه وبين «العقائد الإيمانية»، وعلى نحوٍ يستحيل معه تصور أي نوع من الحضور لعقائد إيمانية خارج حدوده. حيث لا وجود البتَّة خارج هذه الحدود إلا للابتداع والانحراف والضلال. والحق أن مراوغة هذه المطابقة التي ينتجها الخطاب، إنما تقوم كاملةً في مجرد إضافة «الألف واللام» إلى لفظة «إيمانية»، الواردة في التعريف، وليس تعريتها عنها؛ فهي الإضافة التي تجعل المحاجة، لا عن عقائد «إيمانية»، بل عن

[١٦] ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: علي عبد الواحد وافي (دار نهضة مصر) القاهرة ط٣، بدون تاريخ، ج٣، ص١٠٦٩. والحق أن الجدارة المعرفية لهذا التعريف لا تتأتى فحسب من صدوره عن أشعريٍّ متأخر استوعب العلم في صيرورته، بل ومن المكانة المعرفية التي تضع صاحبه في مصافِّ المؤسسين الكبار داخل الثقافة.

العقائد «الإيمانية». وإذن فإنه المأزق، في الثقافة، وقد أنتجته مجرد «الألف واللام»؛ على نحوٍ يتكشَّف عن الدور الحاكم لِلُّغة في العالم.

والحق أن كون المحاجة قد تبلورت من «الصراع في الإسلام وعليه»؛ أعني من الصراع ينبثق داخله، وفي قلبه، قصد الاحتياز عليه والتماهي معه، وليس من «الصراع مع الإسلام وضده»؛ أعني من الصراع يأتيه من خارجه قصد هدمه، لما يؤكد على أنها كانت محاجة عن عقائد «إيمانية» تقبل جميعها الاندراج تحت مظلة الإسلام الجامعة، وبحيث لا يكون التنكر لإحداها تنكرًا للإسلام، وليس عن العقائد «الإيمانية» التي يصبح الخروج عليها خروجًا على الإسلام نفسه. ولعل إدراكًا لحقيقة أن السياسة، متبدية في «الإمامة» وما تفرع عنها من مسائل القدر ومرتكب الكبيرة وغيرها من مسائل ذات حمولةٍ سياسيةٍ زاعقة، كانت هي الإطار الذي تبلور العلم بأسره داخله، لما يقطع بأن المحاجة فيه قد نشأت من «الصراع في الإسلام وعليه». وإذ السياسة — هكذا — هي إطار الانبثاق وحقل التبلور والانبناء، فإن ذلك يعني أن المحاجة تخفي موضوعها الجوهري، وهو «مواقف السياسة» خلف قناع «عقائد الإيمان» الشكلي. وبالطبع فإنها إذ تخفي وتقنِّع السياسي الذي يخصها وراء سمو «الإيماني»، فإنما لتُلقي بالسياسي الذي يخص غيرها إلى هاوية «البدعي والضلالي».

وإذ التعريف ينبني — في شطريه — على آليتي المحاجة والرد، فإنه إذا كانت آلية «المحاجة» تنطوي على السعي إلى إخفاء السياسي وراء الديني، فإن آلية «الرد» تتكفل، للمفارقة، بالكشف عن هذا السياسي الذي يجري السعي إلى إخفائه. لأن الخطاب إذ يعيِّن من يرد عليهم بأنهم «المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنَّة.» فإنه كان يؤكد على أن المحاجة ليست عن «عقائد الإيمان»، بل عن اعتقادات من يسمُّون أنفسهم «السلف وأهل السنَّة»؛ بما يعنيه ذلك من أن الخطاب ذاته يقطع بكون محاجته قد تبلورت من «الصراع في الإسلام وعليه». وهو في هذا الصراع لا يكتفي، في محاجته عن عقائده في مواجهة ما يغايرها، بتجريد هذه العقائد المغايرة من وصف الإيمان، بل ويجري إلصاق وصمة «الابتداع والانحراف» بالقائلين بها. وإذ يمارس الخطاب على هذا النحو؛ أعني مستبدلًا «الانحراف» بالمغايرة والاختلاف من جهة، و «الابتداع» بالرأي والاجتهاد من جهة أخرى، فإن استخدامه لهذه اللغة الموحية دينيًّا، إنما يرتبط بالسعي إلى إكمال دائرة الإقصاء لكل اجتهاد مغاير، لا من العالم الذي كانوا يتصارعون عليه، بل وعن حدود الدين الذي كانوا يديرون تصارعهم فوق ساحته.

وإذن فالأمر لا يتعلق، في العمق، بالمحاجة عن العقائد الإيمانية، أو حتى عن عقائد إيمانية، بقدر ما يتعلق بالانحياز لمواقف سياسية تتقنَّع، في صراع الهيمنة والإقصاء، وراء رفعة الديني وقداسته. ومع صرف النظر عمَّا يخفيه الخطاب ويضمره من التحيُّزات، وعما يشتغل به من الأقنعة، في لعبة الإقصاء والهيمنة، فإنه يبقى أنه نجح في إنتاج ما يبتغيه من السيادة الكاملة داخل العلم؛ أعني علم العقائد. وابتداءً من المركزية الكاملة لهذا العلم داخل دائرة «الديني» الذي يحوز، بدوره، مركز السيادة العليا داخل الثقافة، فإن الخطاب يكون — عبر هذا الترقي من العقائدي إلى الديني إلى الثقافي — قد حقق سيادته ومركزيته داخل الثقافة في الإسلام.

وابتداءً من حقيقة أن العقل — الذي هو مقولة ثقافية لا بيولوجية — إنما يتحدد، سواء بمعناه الفردي أو المجاوز للفرد، بنظام الثقافة التي يتشكل داخلها؛ فإن بناء العقل في المجال الثقافي للإسلام كان لا بد أن يتحدد بالنظام الأشعري الذي احتل وهيمن على هذا المجال تمامًا. إن ذلك يعني أن الآليات التي يشتغل بها هذا العقل، ومجال المعقولية الذي يؤطر حدود المعنى داخله، إنما يجدان ما يؤسسهما ضمن حدود النظام الأشعري. وإذ يظل العقل عاجزًا — عبر هذا الانبناء — عن التفكير خارج حدود هذا النظام الذي يتحدد به ويتشكل داخله؛ فإنه لن يكون غريبًا أن يظل العقل يُعيد إنتاج الأشعرية كنظامٍ وبنية، حتى وهو منهمكٌ في تقويضها كمضمون ومحتوى.[١٧]

---

[١٧] إذا كان لا بد هنا من مثال، فإنه يأتي قديمًا من «ابن رشد» الذي ظل يفكر ضمن حدود الثقافة التي تحددت أشعريًّا، وذلك رغم انشغاله الجِدِّي بتقويض مضمون الأشعرية ومحتواها، ولعل هذه هي مفارقة ابن رشد الحقة. انظر: علي مبروك: الانكسار المراوغ للعقلانية من ابن رشد إلى ابن خلدون، (مجلة ألف: ابن رشد والتراث العقلاني في الشرق والغرب) – الجامعة الأمريكية بالقاهرة، عدد ١٦–١٩٩٦م، ص٨٩–٩٧، وكذا: حسن حنفي: الاشتباه في فكر ابن رشد، مجلة عالم الفكر، عدد ٤ مجلد ٢٧، الكويت ١٩٩٩م، ص١١٩–١٤٦. وأما المثال حديثًا، فإنه يأتي — وللمفارقة — من حسن حنفي نفسه الذي يقدم في إنجازه «من العقيدة إلى الثورة» البرهان الجلي على استحالة تقويض المضمون الأشعري من غير تفكيك وزحزحة البنية الأعمق للنسق الأشعري. انظر: علي مبروك: الحداثة بين الباشا والجنرال، (مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان)، القاهرة ٢٠٠٣م، ص٥١–٦١.

سيكولوجيا القتل الرمزي

قراءة في تحول الأشعري عن الاعتزال من المُصَرَّح به إلى المسكوت عنه

ثمة روايتان ذائعتان عن انخلاع الأشعري من الاعتزال، تتكشف قراءتهما، لا عن مجرد الاختلاف بين عناصرهما فقط، بل وعن دوران الواحدة منهما ضمن فضاء يُغاير بالكلية ذلك الذي تدور فيه الأخرى. إذ فيما تجري أحداث إحداهما في فضاء المفارقة والتسامي الذي يرمي إلى المخايلة بعلوٍّ وقداسة، سوف يُستفاد منهما — لا محالة — في تكريس الهيمنة وتثبيت السيادة، فإن أحداث الأخرى — وهي الأهم — تنطلق مما يجري في دهاليز نفسٍ تُعاني جُرحًا غائرًا وأزمة دفينة يبدو أنها كان لا بد أن تئول إلى «الثورة» التي أجلاها ذلك المشهد المحتدم للرجل ينخلع، على منبر المسجد الجامع في بغداد، من ثوبه في عنف عارمٍ، لا ليُعبِّر — رمزًا، حسب الادعاء — عن إرهاصات عقيدة تنتصر، بل ليتخفف من «مكبوتات» ظلت لسنوات مقموعةً، وقد آن لها أخيرًا أن تنفجر. وهكذا فإن قراءة للروايتين تتجاوز سطحهما إلى ما يعتمل تحته، لتتكشَّف عن أن «ثورة المكبوت» بما تنطوي عليه من دلالةٍ نفسية، وليست أبدًا «حيرة المرتاب الذي تكافأت عنده الأدلة» بما تحيل إليه من دلالةٍ عقلية، قد كانت هي الأصل فيما جرى للأشعري. وفي كلمة واحدة، فإن ما جرى للرجل لم يكن من قبيل «التطور» الذي يمكن إرجاعه إلى مغامرة «عقل»، بل كان من قبيل الانقلاب والتحوُّل الذي لا تفسير له إلا في مكبوتات النفس.

تحكي إحدى الروايتين — بحسب السبكي — أن الأشعري «كان أولًا قد أخذ عن أبي علي الجبائي، وتبعه في الاعتزال. يُقال: أقام على الاعتزال أربعين سنة، حتى صار للمعتزلة

إمامًا، فلما أراده الله لنصر دينه، وشرَح صدره لاتِّباع الحق، غاب عن الناس في بيته خمسة عشر يومًا، ثم خرج إلى الجامع وصعِد المنبر، وقال: يا أيها الناس: من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا أُعرِّفه بنفسي: أنا فلان بن فلان، كنت أقول بخلق القرآن، وأن الله تعالى لا يُرى بالأبصار، وأن أفعال الشر أنا أفعلها، وأنا تائبٌ مقلع، متصدٍّ للرد على المعتزلة، مخرج لفضائحهم. مَعاشر الناس: إنما تغيَّبت عنكم هذه المدة؛ لأني نظرت فتكافأَتْ عندي الأدلة، ولم يترجح عندي شيء على شيءٍ، فاستهديت الله تعالى، فهداني إلى اعتقاد ما أودعته في كتبي هذه وانخلعت من جميع ما كنت أعتقده كما أنخلع من ثوبي هذا. وانخلع من ثوب كان عليه ورمى به، ودفع الكتب التي أَلَّفها على مذاهب السنة إلى الناس.»

ولعل نقطة البدء في تحليل تلك الرواية تنطلق من الوعي بما تنطوي عليه، ككل رواية، من «حدث» تدور حوله من جهة، و«سياق» يتأطر فيه هذا الحدث من جهة أخرى، وأنهما يتجاوبان في إنتاج ما تستهدفه الرواية من دلالة «الإقصاء والإعلاء». وإذا كانت عناصر «السياق» — الذي صنعه الراوي — تتوزع على بداية الرواية ونهايتها، فإن ما يَرِد — في البداية — من «أخذ (الأشعري) عن الجبائي المعتزلي، واتباعه له على الاعتزال لمدة أربعين سنة» إنما يتجاوب مع ما أورده الراوي في نهاية الرواية من «انخلاعه عن الثوب والرمي به»». فإن الأخذ (بما يستبطنه من دلالة الاحتياج بالمعنى المعرفي والنفسي) في البداية، إنما يتبعه الرمي والإلقاء (بما يعكسه من دلالة الاستغناء وعدم الحاجة) في النهاية، تمامًا بمثل ما إن الاتباع (بما يحمله من دلالة الخضوع) سوف يتلوه الانخلاع (بما ينطوي عليه من دلالة التحرر والانعتاق)؛ بما يعنيه ذلك من الربط بين الجبائي، والاعتزال على العموم، وبين الثوب (يُرمى ويُطَوَّحُ به بعد الانخلاع منه). ومن جهة أخرى، فإن ما أورده الراوي، في نهاية الرواية من «دفع (الأشعري) لكتبه المؤلفة على مذهب السنة للناس» كقرين لفعل انخلاعه عن الثوب، إنما يتجاوب مع ما أورده في بداية الرواية من «أن الله قد أراده لنصر دينه (وكأنه لم يكن قبل ذلك ناصرًا لدين الله، بل لدين المعتزلة الذين ليسوا على دين الله تبعًا لذلك) وشرح صدره لاتباع الحق (بعد أن كان على الباطل المعتزلي)؛ بما يعنيه ذلك من الربط بين مذهب السُّنة وبين دين الله وطريق أهل الحق. وفي كلمة واحدة، فإن سياق الراوي يكاد يُكرس ما سيسعى الحدث إلى ترسيخه وتوظيفه من الربط بين الاعتزال والثوب (وقد استحال إلى خرقة تُرمى بعد الانخلاع منه) من جهة، وبين مذهب السنة (الأشعري) ودين الله من جهة أخرى.»

وغنيٌّ عن البيان أن هذا الذي أنتجته عناصر السياق التي تتوزع على بداية الرواية ونهايتها، هو ما سوف ينتجه الحدث بدوره، ولكن على نحوٍ أكثر عمقًا بالطبع. ولعل أكثر

ما يلفت الانتباه في هذا الحدث الذي تدور حوله الرواية هو فائض العنف الذي تطفح به تفاصيله، والذي لم يقف عند حدِّ الإعلان عن نفسه (قولًا) يرمي به الأشعري خَصمه؛ أعني من خلال مفردات الصدِّ والرد والفضح بالعصيان والضلالة، بل راح يحقق نفسه (فعلًا) من خلال رمزية الانخلاع من «الثوب» وتطويحه. فإن انخلاعًا من الثوب على هذا النحو من الحدَّة والعنف، لا يمكن أن يكون نتاج حَيرةٍ أو ترددٍ انتهى إليه صاحبه بعد أن «نَظَرَ فتكافأت عنده الأدلة ولم يترجح شيء»، بقدر ما هو التجلي الأقصى لجُرحٍ غائر في أعماق «نفس» طالت معاناتها مع تجرِبة أليمةٍ، وآن لها أن تنعتق أخيرًا من ضغوط تفاعلاتها القاسية. إذ الحق أن قراءة للحدث في ضوء ما هو معروفٌ من سيرة الأشعري، من فقدانه المبكِّر لأبيه، واقتران أمه بشيخ معتزلة البصرة في عصره، المُشار إليه في مطلع الرواية، والذي صار للأشعري — منذئذٍ — لا مجرد إمام طريقة في الكلام تتعالى «بالعقل»، بل «أبًا بديلًا» تتفاعل تداعيات حضوره الجارح في أعماق «النفس»، إنما يحيل إلى أزمةٍ دفينةٍ ظلت تتفاقم حتى بلغت ذروتها في هذا المشهد الأخير؛ أعني مشهد انخلاعه من ثوبه على منبر المسجد. إنها أزمةُ — أو بالأحرى عقدة — احتلال مكان «الأب» الذي قام به «الجبائي» بزواجه من «الأم»، والتي ظلت تنطوي عليها دخائل نفس الأشعري حتى بلوغه الأربعين التي تمكَّن عندها من القتل الرمزي لهذا الأب الدخيل. ولعله ليس ثمة من تفسير جِدِّيٍّ لانخلاع «الأشعري» الأعنف عن الاعتزال بعد أن صار إمامًا له، بحسب الرواية، إلا بوصفه تمثيلًا لهذا القتل الرمزي لذاك الأب – الدخيل (الجبائي)، وهو تفسير يكتسب قيمةً مضاعفة من قدرته على استيعاب كل ما قيل من مبررات لهذا الانخلاع باعتبارها من قبيل «المناسبات» التي تطفو على سطح هذا العامل الحاسم الذي يُحفزها في العمق. فإذ تماهى «الاعتزال» في لاوعي «الأشعري» — وكان ذلك لازمًا — مع هذا الأب (الجبائي) الدخيل، فإن ما استخدمه في خطبة انخلاعه عن الاعتزال (المتماهي في اللاوعي مع من احتل مقام الأب)، من مفردات الفضح والوصم والإدانة، لم يكن إلا ضربًا من القتل القولي باللسان، وليس الدموي الذي لم يكن ليقدر عليه، لهذا الأب المقنَّع. ولعل هذا القتل الرمزي يكتسب دلالته من خلال تأكيد «الأشعري» — الذي يفتقد إلى مبررٍ ظاهرٍ — في نفس خطبته على انتسابه لأبيه الأصيل (فلان بن فلان)، فيما يبدو وكأنه التأكيد على موت الأب – الدخيل من خلال هذا الاستدعاء لأبيه الأصيل.

والحق أن هذه السيكولوجيا؛ أعني سيكولوجيا القتل الرمزي، هي ما يمكن أن يفسر كل عناصر رواية الانخلاع الذي لم يقف — ودائمًا حسب الرواية — عند حدِّ الإعلان بأنه

تائبٌ مقلعٌ عن مذهب المعتزلة وكاشفٌ لفضائحهم، بل وأضاف إلى ذلك انخلاعه من ثوبه مطوِّحًا به بعد أن قام بتمزيقه، وهو الفعل الذي لا يمكن اعتباره مجانيًّا أو خاليًا من المعنى أبدًا. إن معناه الكامن يتأتى من أن ما يبدو فضحًا ووصمًا (وهو المعادل للقتل القولي) لم يكن كافيًا لإبراء «الأشعري» من جُرحه الغائر الكامن، بل إن رغبته الدفينة قد ظلت تتوق إلى قتلٍ (فعليٍّ) لا يطيقه ولا يقدر عليه. لكن ما لا يقدر عليه الوعي من القتل الفعلي الدموي لا بد أن يجد لنفسه مخرجًا، ولو على نحوٍ رمزيٍّ. ومن هنا ذلك الانخلاع من (الثوب) الذي يكاد أن يتبدى، في الرواية، كمعادلٍ رمزي كامل (للأب). وإذن فإنها سيكولوجيا الإحلال ثانية؛ أعني إحلال «الثوب» محل «الأب» الذي كان قد تماهى، بدوره، مع الاعتزال من قبل. والحق أن هذا الإحلال التخييلي للثوب محل الأب مما يبدو ممكنًا وقابلًا للفهم تمامًا، وذلك مع الوعي بحقيقة تماثلهما في أداء نفس الدور الوظيفي الذي يتمثل في إشباع حاجات الستر والحماية على كلا المستويين النفسي والجسدي. ومن هنا إمكانية أن يحلَّ الواحد منهما محل الآخر، وهي الإمكانية التي يسَّرت للوعي إشباع رغبة القتل الفعلي الكامنة في اللاوعي. وأعني أنه إذا كانت الرغبة الكامنة هي القتل الفعلي للأب المعتزلي — الذي احتل مكان الأب الأصلي — فإن الوعي عبر آلية الإحلال قد راح يتسامى بهذا القتل الذي يريده قتلًا فعليًّا «باليد» بعد أن كان من قبل قوليًّا «باللسان»، فاستبدل بالأب الثوب الذي كان عليه أن يصبح موضوعًا لفعل القتل باليد تمزيقًا وتطويحًا، فبدا — هكذا — وكأن الوعي قد حقق القتل فعليًّا باليد، لكنه راح يحققه رمزيًّا في الثوب، وليس دمويًّا للشخص. وبهذا يكون الوعي قد فتح الباب لاكتمال دائرة قتل الأب، (قوليًّا) عبر مماهاته مع الاعتزال، و(فعليًّا) عبر الإحلال الرمزي له في الثوب.

وإذ يبدو أن هذه السيكولوجيا الخَلاصية التي اتسعت لضروب من القتل القولي والفعلي — الذي يبقى قتلًا رمزيًّا على أي حالٍ — قد اقتضت ضرورة التغطية عليها بما يتسامى على دنس اللاواعي والمكبوت، بل ويتعالى إلى عالم القداسة والملكوت، فإن ذلك — بالضبط — هو ما ستتكفل به الرواية الثانية التي ستكون موضوعًا لتحليل يستكمل الكشف عن الأصل النفسي في تحولات الأشعري.

الأزهر والحداثة

على مدى تاريخه الطويل الذي يزيد على الألف عام، واجه الأزهر تحديين كبيرين، نجح في تجاوز أولهما، ولا يزال يُجاهد، للآن، من أجل أن يفلح في تجاوز ثانيهما. يتعلق التحدي الأول بما واجهه من ضرورة التحول عن المذهب الشيعي الفاطمي — الذي نشأ الأزهر من أجل أن يكون مركز الدعوة إليه — إلى المذهب السُّنِّي بعد سقوط الدولة الفاطمية على أيدي الأيوبيين السنَّة في القرن السادس الهجري. وقد احتاج الأزهر إلى قرن كاملٍ ليتحقق الإقرار به كمؤسسة حارسة على تقاليد المذهب السُّنِّي. وأما التحدي الثاني فإنه قد تمثَّل فيما واجهه من وجوب التعاطي مع الحداثة بعد ستة قرون من تحوله الأول. ولسوء الحظ، فإن الأزهر لم يفلح، بعد قرنين من مواجهة التحدي الذي تمثله الحداثة، في تحقيق استجابة تعكس خروجه — كمؤسسة دينيةٍ وثقافيةٍ — من تقاليده الراسخة على مدى القرون. وهكذا، فإنه إذا كان الكثيرون من أوائل من حملوا لواء «التغيير والتجديد» في مصر من المتعلمين بالأزهر، فإن المفارقة تأتي من أن هؤلاء لم يفلحوا أبدًا في إدخال رياح التغيير والتجديد إلى الأزهر ذاته. بل إنه، وحتى حين بدا أن الأزهر قد راح ينفتح، في النصف الثاني من القرن العشرين، أمام العلوم الحديثة، فإن ذلك لم يؤثر في حقيقة أن العلوم الشرعية واللغوية — التي ارتبط بها تاريخ الأزهر — قد ظلت على نفس حالها المتوارث من الأقدمين؛ وبما يعنيه ذلك من أنها لم تصبح موضوعًا لتفكيرٍ يجعل منها أساسًا لقولٍ جديدٍ. وإذ يبدو، هكذا، أن أوائل من اشتغلوا بعلوم الحداثة قد خرجوا من الأزهر، فإن كثيرين ممن سينشغلون بمحاولة تحديث العلوم التقليدية الأزهرية سوف يأتون — وللمفارقة — من خارج الأزهر. وعلى أي الأحوال، فإن قصة الأزهر مع الحداثة تظل في حاجة إلى بعض القول فيها.

وهنا فإنه إذا كان مجيء نابليون إلى مصر هو نقطة البَدء فيما قطع به أحد شيوخها آنذاك من وجوب «تغيير أحوال مصر وتجديد ما بها من المعارف»، فإنه يلزم التنويه بأن مصر لم يكن فيها — حين جاءها إمبراطور الحداثة الأكبر في نهايات القرن الثامن عشر — إلا مؤسستان بارزتان؛ أولاهما هي مؤسسة الحكم العثمانية/المملوكية، وفي مقابلها الأزهر بوصفه المؤسسة الدينية/الثقافية التي توازنها. ولقد شهدت العلاقة بين هاتين المؤسستين نوعًا من التوتر الذي تجلى في انحياز علماء الأزهر للفئات الشعبية المسحوقة في مواجهة ما ينالهم من مظالم تلك الطبقة الحاكمة الغريبة. ولعل ذلك هو ما يفسر التجاوب الذي أظهره علماء الأزهر تجاه الإصلاحات ذات الطابع الحديث التي اقترح القائد الفرنسي إدخالها على نظام الحكم في مصر. فقد اقترح نابليون حكمًا شبه ديمقراطي يلعب فيه المصريون دورًا هامًّا، بعد أن كان إقصاؤهم كاملًا عن دولاب السلطة التي لم تتسع لغير الأتراك والمماليك المجلوبين من خارج مصر. وهكذا فإنه قد «دعا إلى إنشاء جمعية عامة مكونة من أعيان البلاد وذوي الشأن فيها وتكون لها صفة تمثل المصريين على مستوى القطر كله (وهي الديوان العام) بقصد استشارتها في النظام النهائي للمجالس التي أسَّسها، وفي وضع النظام الإداري والمالي والقضائي في الدولة.»[1] وإذ يعني ذلك السعي إلى الدخول بمصر إلى عصر الحكم النيابي التمثيلي الحديث، فإن تجاوب علماء الأزهر مع هذا السعي، وقبولهم الانخراط فيه، يتضمن أنهم لم يدركوا فيه شيئًا خارجًا — أو مناقضًا — لشريعة الإسلام. بل لعلهم وجدوا فيه تحقيقًا لأحد مبادئ الإسلام الأصيلة؛ وهو مبدأ الشورى المنصوص عليه في القرآن، والثابت في ممارسة النبي الكريم. حيث قيل «إن الغرض من عقد الديوان العام هو تعويد الأعيان المصريين على نظم المجالس الشورية والحكم.»[2] ولأن الحكم التركي/المملوكي الذي كانت تخضع له مصر آنذاك — والذي كان يتمسَّح في الإسلام — لم يعرف حضورًا للشورى أبدًا؛ حيث «كان المصريون بحكم القانون وبقوة الواقع معزولين سياسيًّا ومدنيًّا، ولا يُباح لهم المشاركة في الوظائف العامة أو المشاركة في مسئوليات الحكم والإدارة.»[3] فإنه بدا لشيوخ الأزهر أن ما أتاهم به الفاتح الفرنسي، من عصر الحداثة، يتجاوب مع المبادئ التي يقررها دينهم، وذلك فيما كان أهل الإسلام

[1] لويس عوض: تاريخ الفكر المصري الحديث (دار الهلال) القاهرة، ١٩٦٩م، ص١٠٥.

[2] المصدر السابق، ص١٠٨.

[3] المصدر السابق، ص٩٦.

(من الأتراك والمماليك) يحكمونهم بالإكراه والعسف الذي لا يمكن أن يكون أبدًا من الإسلام؛ وبما جعل مؤرخ هذه اللحظة الكبير (الجبرتي) يُظهر إعجابه بنظام العدالة الأوروبي الحديث في مقابل نفوره الملحوظ من نظام العدالة التركي/المملوكي المُنتسب للإسلام.[٤]

وللمفارقة، فإن ذلك يعني أن رياح الحداثة — وليست السياسة الشرعية — هي التي أدخلت العمل بمبدأ الشورى — الذي هو مبدأٌ أصيل في الإسلام — إلى نظام الحكم في مصر فعليًّا. وهنا فإنه بدا وكأن شيوخ الأزهر قد اكتشفوا ضرورة إعمال هذا المبدأ في الحكم؛ وعلى النحو الذي جعلهم يقررون وجوب محاسبة الحاكم ومساءلته، بل وخلعه في حال جوره وفساده. ولعل ذلك ما يكشف عنه الحوار الذي دار بين السيد عمر مكرم (أحد شيوخ الأزهر الكبار) وبين عمر بك الألباني (كبير مستشاري الوالي العثماني)، بعد أربع سنوات فقط من رحيل أهل الحداثة من الإفرنج عن مصر. فإذ يسأل الألباني — حسب الجبرتي — «كيف تعزلون من ولَّاه السلطان عليكم؟ وقد قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾»، فإن السيد عمر مكرم يرد محتجًّا: «أولو الأمر هم العلماء وحَمَلة الشريعة والسلطان العادل، وهذا رجلٌ ظالمٌ (يقصد الوالي العثماني). وجرت العادة من قديم الزمان أن أهل البلاد يعزلون الولاة، وهذا شيء من

[٤] ولعله يبدو أن المصريين قد وجدوا في سلوك الفرنسيين نوعًا من العدل الذي كان مفقودًا بالكليَّة عند حاكميهم المنتسبين للإسلام من الأتراك والمماليك. وقد ظهر ذلك واضحًا في الكثير مما سجَّله الجبرتي؛ وبالذات في تعليقه على وقائع محاكمة الفرنسيين لسليمان الحلبي (قاتل قائدهم الكبير كليبر)، وإظهاره الإعجاب بسلوكهم المنضبط عند مقارنته بسلوك عسكر المماليك الهائج المنفلت من أي ضوابط. فقد قرر أن يكتب عن المحاكمة «لما فيها من الاعتبار وضبط الأحكام من هذه الطائفة الذين يُحكِّمون العقل، ولا يتدينون بدين. وكيف وقد تجرأ على كبيرهم وغَدَره (قتله)، وقبضوا عليه وقرروه، ولم يُعجِّلوا بقتله وقتل من أخبر عنهم بمجرد الإقرار بعد أن عثروا عليه، ووجدوا معه آلة القتل مُضمخة بدماء ساري عسكرهم وأميرهم، بل رتبوا حكومة ومحاكمة، وأحضروا القاتل وكرروا عليه السؤال والاستفهام، ثم أحضروا من أخبر عنهم وسألوهم على انفرادهم ومجتمعين، ثم نفذوا الحكومة فيهم بما اقتضاه التحكيم، وأطلقوا مصطفى أفندي البرصلي الخطاط حيث لم يلزمه حكم، ولم يتوجه عليه قِصاص. (وذلك كله) بخلاف ما رأيناه من أفعال أوباش العساكر (المماليك) الذين يدَّعون الإسلام، ويزعمون أنهم مجاهدون، وقتلهم الأنفس وتجرؤهم على هدم البنية الإنسانية بمجرد شهواتهم الحيوانية.» انظر: الجبرتي: عجائب الآثار في التراجم والأخبار، ج٣ (سبق ذكره) ص١٩١–١٩٢.

زمان، حتى الخليفة والسلطان إذا سار فيهم بالجور فإنهم يعزلونه ويخلعونه.»[٥] وهكذا فإن الخليفة أو السلطان لم يعد وحده هو وليَّ الأمر، بل إن الشيخ عمر مكرم قد أدخل معه من يمكن القول إنهم أهل الشورى من العلماء وحملة الشريعة الذين كان نابليون — وللغرابة — هو من أدخلهم إلى منظومة الحكم في مصر. ولعله يمكن القول إن إعمال مبدأ الشورى هو — لا سواه — ما مهَّد الطريق أمام وصول محمد علي باشا إلى سُدَّة الحكم؛ وعلى النحو الذي بدأت معه مسيرة بناء ما يُقال إنها «مصر الحديثة». فإن تولية محمد علي سلطة الحكم في مصر لم تكن بإرادة السلطان القابع على الأريكة في إسطنبول — والذي كان يجري الاحتجاج بوجوب طاعته لأمر القرآن بحسب ما ترسَّخ على مدى القرون — بل كانت نزولًا على إرادة المصريين الذين ذهبوا، مع شيوخ أزهرهم، إلى محمد علي ليضعوه في السلطة قائلين: «إنَّا لا نريد هذا الباشا (الذي عيَّنه الخليفة) حاكمًا علينا، ولا بد من عزله من الولاية. فقال (محمد علي): ومن تريدونه يكون واليًا؟ فقالوا له: لا نرضى إلا بك، وتكون واليًا علينا بشروطنا لما نتوسمه فيك من العدالة والخير. فامتنع أولًا ثم رضي، وأحضروا له كُرگًا وعليه قُفْطان (وهو رداء الحاكم آنذاك) وقام إليه السيد عمر مكرم والشيخ عبد الله الشرقاوي (شيخ الأزهر)، فألبساه له، وذلك وقت العصر، ونادوا بذلك في تلك الليلة في المدينة.»[٦] وهكذا فإن نقطة البَدء في تعيين محمد علي لم تكن من الخليفة التركي، بل كانت من عوامِّ القاهرة، أو ممن قيل إنهم الجمهور الذي راح يتحرك — كقوةٍ سياسية[٧] — تحت قيادة علماء الأزهر وأشياخه الذين كانوا — وهذا تطورٌ كبير — هم من ألبسوا محمد علي رداء السلطة وصولجانها. ولعل ذلك يعكس بروز إرادة من كان يسمِّيهم الوالي التركي بالفلاحين المصريين كأساسٍ لتولية الحاكم أو عزله، بعد أن كان ذلك مرهونًا بإرادة السلطان أو الخليفة العثماني وحدها.[٨] وليس من شكٍّ في أن سعي رجل الحداثة (نابليون)

---

[٥] المصدر السابق، ص٥٢٤.

[٦] المصدر السابق، ص٥٢١.

[٧] كتب شيوخ الأزهر «إلى عمر بيك وصالح أغا قوش المعضِّدَين لأحمد باشا (الوالي التركي) المخلوع يذكرون لهما ما اجتمع عليه رأي الجمهور من عزل الباشا، ولا ينبغي مخالفتهم وعنادهم، لما يترتب على ذلك من الفساد العظيم.» ولعل ذلك كان الاستخدام الأول للفظة «الجمهور» بالمعنى السياسي، وليس بدلالتها المستقرة في الكتب الفقهية. انظر: المصدر السابق، ص٥٢١.

[٨] يلفت النظر أنه حين بلغ الواليَ التركيَّ خبرُ عزله، أنه قال: «إني مُوَلًّى من طرَف السلطان، فلا أُعزل بأمر الفلاحين، ولا أنزل من القلعة إلا بأمر السلطنة.»

إلى إدخال المصريين إلى ساحة السياسة التي كانوا محرومين من الاقتراب منها على نحوٍ كاملٍ، قد كان مما ساعد على بروز — واشتغال — إرادة هؤلاء الفلاحين في تلك اللحظة، وما بعدها. وفي المجمل، فإنه يبقى أن رياح الحداثة هي التي فتحت الباب أمام اشتغال أحد أهم مبادئ الإسلام الجوهرية، والمتصلة بطبيعة السلطة وكيفية ممارستها بالأساس.

ولكن وقوف علماء الأزهر في قلب التطور الحاصل نحو الحداثة السياسية في مصر (حيث دخلت مفردات الجمهور وإرادته وشروطه كأساسٍ للسلطة، في خطاب المصريين)، لا يُلغي حقيقة تردِّي الوضع المعرفي والعقلي داخل الأزهر نفسه؛ بمعنى أنه لم يغادر وضع المؤسسة التقليدية. ولعل ذلك ما يلزم فهمه من قول أحدهم: «أما العلم والثقافة والمعرفة، فنستطيع أن ندرك مكانتها وقيمتها في أزهر ذلك العصر، من معرفة الكتب التي كانت تُدرَّس وتُتداول فيه، إذ ذاك. ومن معرفة المؤلفات التي صدرت عن رجاله خلال هذه الفترة التي أرَّخها الجبرتي. فهذه الكتب كلها والمؤلفات أيضًا كانت من الكتب التقليدية التي تلتزم التقليد، وتتسم بالتَّزمُّت وضِيق الأفق، إلى جانب العناية باللفظ والاهتمام به أكثر من الاهتمام بالمعنى، أو بالعلم ذاته. وكان أبرز ما تُعنَى به الاختصار. فهناك المتن، وهذا المتن الموجَز له شرح، والشرح له حاشية، والحاشية عليها تقرير أو هامش. وكان العلم والبحث والتدريس والتقرير؛ كل ذلك يدور حول ما في هذه المتون والشروح والحواشي والهوامش، ولا يمكن أن يتعدَّاه إلى فكرةٍ جديدةٍ أو رأي أو بحث موضوعي.»[٩] وبالرغم من أن ثمة من رجال الأزهر وشيوخه الكبار من أدرك حقيقة القصور العقلي داخل الأزهر؛ وإلى الحد الذي جعل الشيخ حسن العطار (الذي شغل منصب شيخ الأزهر فيما بين عامي ١٨٣٠م و١٨٣٤م) يقرر: «إن بلادنا لا بد أن تتغير أحوالها، ويتجدد بها من المعارف ما ليس فيها (مما بلغته الأمة الفرنسية).»[١٠] فإن الأزهر كمؤسسة قد ظل محافظًا على تقليديته، ولم تقدر الحداثة — ربما للآن — على اختراق حصونه. وبالطبع فإنه لا يؤثر في ذلك أن أحوال مصر قد راحت تتغير فعلًا، وبدأت المعارف تتجدد فيها، وأن المتعلمين في الأزهر كانوا هم الذين حملوا لواء التغيير والتجديد؛ وعلى رأسهم — بالطبع — الشيخ الطهطاوي الذي كان

[٩] محمود الشرقاوي: مصر في القرن الثامن عشر، ج٢ (الهيئة العامة لقصور الثقافة) القاهرة، ط٢، ٢٠١٠م، ص١٦٣.

[١٠] عبد العزيز محمد الشناوي: الأزهر جامعًا وجامعة، ج٢ (الهيئة المصرية العامة للكتاب) القاهرة، ٢٠١٣م، ص٤٠٩.

تلميذًا للعطار. وقد ارتبط انغلاق الأزهر أمام التغيير بأن «يد الإصلاح التي تناولت التعليم والإدارة والري والحربية لم تمتد إلى الأزهر، بل تركه محمد علي كما كان على نظامه القديم، ولعل السبب في ذلك أنه خشي أن يُثير سخط العلماء والجماهير إذا هو عرض لنظام التعليم فيه، أو أقدم على إصلاحه وجعله يساير حركة التقدم العلمي الحديث، أو لعله لم يجد من بين العلماء من يضطلع بهذه المهمة، ويعهد إليهم بها.»[١١] لكنه يبدو أن الأمر يرتبط، في العمق، بالإحساس بكمال العلوم الشرعية واللغوية التي يجري تداولها في الأزهر؛ بما يعنيه ذلك من عدم احتياج هذه العلوم، أصلًا، إلى أن تطالها يد التجديد والإصلاح. وبالطبع فإن ذلك قد ترك تأثيره على النظام الذي قام عليه بناء خطاب النهضة العربي؛ حيث بدا إمكان الجمع التجاوري بين «العلوم الطبيعية والرياضية الحديثة، التي بلغت فيها البلاد الإفرنجية أقصى مراتب البراعة، وبين العلوم الشرعية واللغوية التقليدية التي برعت فيها البلاد الإسلامية.»[١٢] وهكذا فإن ترك الأزهر على نظامه القديم لم يكن نتاجًا لرغبة محمد علي، بل كان محكومًا بتصور أن العلوم الشرعية واللغوية، التي يجري تداولها في رحابه، هي في غاية الكمال والبراعة، وليست في حاجة إلى أي إصلاح. ويبقى على أي حالٍ، أن هذه كانت هي بداية الازدواج في التعليم المصري بين منظومتين؛ إحداهما (حديثة) والأخرى (تقليدية)، وهو الازدواج الذي لا تزال مصر تشقى بتبعاته، وتتخبط فيها للآن.

وبالرغم من ذلك فإن «الأزهر قد ظل المورد السائغ الذي استمدت منه المدارس الحديثة والبعثات العلمية تلاميذها، فمنه اختارت الحكومة طلبة المدارس العالية التي أنشأتها، وكثيرًا من أعضاء البعثات العلمية التي أوفدتها إلى أوروبا، فتخرَّج منه بواسطة البعثات والمدارس علماء نابهون كان لهم القدح المُعلَّى في نهضة مصر العلمية والاجتماعية، فالأزهر من هذه الناحية كان له فضلٌ كبير على النهضة العلمية الحديثة.»[١٣] وهكذا فإن كوكبة الرجال الذين انخرطوا في السعي إلى إخراج مصر من عصورها الوسطى إلى العصر

---

[١١] عبد الرحمن الرافعي: عصر محمد علي (الهيئة المصرية العامة) القاهرة، ٢٠٠٠م، ص٥٥٣.

[١٢] الطهطاوي: تخليص الإبريز في تلخيص باريز، دراسة وتعليق: محمود فهمي حجازي (دار الفكر العربي) القاهرة، دون تاريخ، ص١٤٧. وهنا يكمن جوهر الأزمة الذي يتمثل في إمكان الجمع التجاوري بين العلوم الطبيعية والرياضية التي أنتجها العقل الحديث، وبين العلوم الشرعية واللغوية المتوارثة من عصور ما قبل الحداثة، ومن دون التفكير في أن هذه الأخيرة في حاجةٍ إلى ما يرتفع بها إلى حيث تصلح أساسًا لما ينتمي إلى العصر الحديث.

[١٣] عبد الرحمن الرافعي: عصر محمد علي (سبق ذكره) ص٥٥٣.

الحديث، قد كانوا من الذين تلقوا علومهم في رحاب الأزهر. وليس من شكٍّ في أن جزءًا هامًّا من فضل الأزهر على النهضة الحديثة في مصر يتمثل في حقيقة أنه كان هو الذي أعطاها مفكرها الأكبر، وصاحب التنظير الأوفى لخطابها؛ والذي هو رفاعة الطهطاوي. وتأتي أهمية الطهطاوي. وتأتي أهمية الطهطاوي من أنه صاحب أول مقاربة نظرية حاول فيها تجسير الفجوة بين الشريعة المحمدية وبين أفكار الحداثة الأوروبية التي احتكَّ بها على مدى السنوات الخمس التي قضاها إمامًا ومرشدًا للطلاب المصريين في باريس. فقد اقتصر الأمر قبله على محض المؤثرات العملية التي تسللت من خلالها بعض أشكال الممارسة الحديثة للحكم؛ التي يحضر فيها الجمهور كفاعلٍ رئيس، إلى خطاب المصريين.

وإذ يبدو، هكذا، أن رغبة «الشيخ العطار» المعلنة في ضرورة «تغيير أحوال مصر، وتجديد المعارف بها» قد وجدت سعيًا إلى تحقيقها عند تلميذه الطهطاوي، فإنه لا معنى لهذه الرغبة العارمة في التغيير والتجديد إلا أنها تعكس نوعًا من التلقي الإيجابي للحداثة من رجال الأزهر؛ والذي بلغ بالطهطاوي إلى حدِّ تقرير أن الغاية من كتابه «تخليص الإبريز» هي تحفيز «ديار الإسلام على البحث عن العلوم البَرَّانية والفنون والصنائع التي كمالها ببلاد الإفرنج أمرٌ ثابتٌ شائع.»[١٤] وبسبب ذلك فإنه لم يتورع عن الإقرار «باحتياج البلاد الإسلامية إلى البلاد الغربية في كسب ما لا تعرفه، وجلب ما تجهل صنعه.»[١٥] وليس من شكٍّ في أن هذا التصور الإيجابي للحداثة كان لا بد أن ينعكس على طريقة التفكير في «الشريعة»؛ على النحو الذي اقترب بها من حدود المبادئ الإنسانية الكلية التي يتوافق عليها بنو البشر جميعًا. وغنيٌّ عن البيان أن هذا التصور المنفتح للشريعة إنما يتعارض بالكليَّة مع تصورها المنغلق الذي سوف يتكاثر عند قطاعات واسعة من المسلمين تحت وطأة الأزمة الضاغطة التي راحت تشكل جوهر علاقتهم مع الحداثة.

[١٤] الطهطاوي: تخليص الإبريز في تلخيص باريز، (سبق ذكره) ص١٤١.

[١٥] المصدر السابق، ص١٤٧.


هنداوي